ISSN 0365-4508

ARQUIVOS DO MUSEU NACIONAL

Nunquam aliud natura, aliud sapienta dicit
Juvenal, 14, 321
In silvis academi quoerere rerum,
Quamquam Socraticis madet sermonibus
Ladisl. Netto, *ex Hor*

VOL. LXI
N.2



RIO DE JANEIRO
Abril/Junho
2003

ARQUIVOS

DO

MUSEU NACIONAL

VOLUME 61

NÚMERO 2

ABRIL/JUNHO
2003

RIO DE JANEIRO

Arq. Mus. Nac.	Rio de Janeiro	v.61	n.2	p.57-148	abr./jun.2003

ISSN 0365-4508

Indexação – BIOSIS, Zoological Record, Ulrich's International Periodicals Directory, Biological Abstracts, Periodica e C.A.B. International

Tiragem – 1000 exemplares

Impressão – Gráfica da UFRJ

MUSEU NACIONAL – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Quinta da Boa Vista, São Cristóvão; 20940-040
Rio de Janeiro, RJ – Brasil

htpp://acd.ufrj.br/~museuhp/publ.htm
E-mail: mnbib@acd.ufrj.br

Patrocínio:

Ford Foundation

Apoio:



Arquivos do Museu Nacional – vol.1 (1876) –
Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Trimestral
Até o v.59, periodicidade irregular

ISSN 0365-4508

1. Ciências Naturais – Periódicos. I. Museu Nacional (Brasil).

CDD 500.1


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.61-70, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

PROCESSOS JURÍDICOS, AÇÃO CORPORATIVA E ETNOPOLÍTICA TICUNA NO BRASIL [1]

PRISCILA FAULHABER [2]

RESUMO: A atuação de indios enquanto sujeitos de ação jurídica, prevista na Constituição de 1988, envolve problemas referentes à formação de organizações caracterizadas como atores corporativos dentro de um processo de representação etnopolítica. No estudo das representações sociais sobre a participação indígena no campo jurídico-político, as categorias nativas são examinadas dentro de referenciais da análise antropológica cujas reflexões partem da comparação entre definições oriundas de diferentes formações discursivas, que se configuram no campo científico, no campo indigenista e no campo jurídico. Trata-se, nesse sentido, de compreender porque nas atuais formulações jurídicas deixa-se de falar em tutela mas o tema da proteção continua presente. O exercício da política pelos Ticuna é um interessante exemplo para a discussão destas questões.

Palavras-chave: organizações indígenas, movimento indígena, representação política, formações discursivas, campo indigenista, formulações jurídicas.

ABSTRACT: Juridical issues, corporate action and Ticuna etnopolitics in Brazil.

The indians acts as juridical subjects established in the 1988 Constitution evolves problems related to the organizations characterized as corporate actors within a process of ethnopolitical representation. In the examination of social representations about indigenous participation within the juridical field, the native categories are analysed from an anthropological view. This approach is constituted by the comparison between definitions formulated in different discourse formations, configured within the political field, the indigenist field and the juridical field. The goal is to understand why the new juridical formulations do not deal with the tutelary subject while the protection theme is still stressed. The exercise of politics by the Ticuna is an interesting example to discuss these questions.

Key words: indigenous organizations, indigenous movements, political representation, discourse formations, indigenist field, juridical formulations.

INTRODUÇÃO

Existem diferentes formulações jurídicas referentes aos direitos indígenas no Brasil, que muitas vezes entram mesmo em choque umas com as outras. Este trabalho expõe em que medida cada uma dessas formações discursivas aparece como uma "ferramenta imperfeita" para o atendimento das reivindicações indígenas no que se refere aos seus direitos de cidadania, sobretudo o reconhecimento e garantia dos territórios étnicos. A constatação do colapso do sistema da tutela indigenista coloca problemas éticos relacionados a uma postura de perplexidade diante da necessidade de proteção dos índios, uma vez que se trata de minorias cuja integridade vem sendo historicamente ameaçada por representantes da sociedade envolvente.

As definições que tomam como objeto a participação indígena partem da discussão das noções de comunidades, organizações e movimentos indígenas para mostrar como as concepções constitucionais esvaziam as reinvindicações político-territoriais de membros de "povos" e "nações" etnicamente diferenciados, ainda que seja retido o seu sentido de "sociedades indígenas" enquanto entidades socialmente determinadas. Cabe mostrar, a este respeito, as implicações da multiplicação das "organizações indígenas" caracterizáveis como "atores corporativos modernos" e a desvinculação de seu *ethos* organizacional dos interesses indígenas nelas representados. Compete igualmente perguntar em que medida as ações associativas tornar-se-iam instrumentalizáveis pelos movimentos indígenas.

Estes problemas são detectáveis na análise da formação de organizações representativas dos Ticuna, povo que vive no Estado do Amazonas, na fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru. Na formação das organizações representativas deste povo travam-se disputas por recursos e representações que se sobrepõem às disputas faccionais próprias à sua organização social pré-existente. A partir do final dos anos 80, essas disputas manifestaram-se em conflitos entre duas organizações divergentes, ambas apresentando-se como legítimas representantes dos interesses Ticuna. As evidências etnográficas indicam dificuldades de articulação entre essas organizações,

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 10 de dezembro de 2002.
[2] Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT, Coordenação de Ciências Humanas. Caixa Postal 399, Belém, 66000-001, PA, Brasil.

bem como de serem atendidas as reivindicações de membros dos diferentes grupos vicinais Ticuna, no sentido da relação entre as organizações indígenas, processos de representação política e práticas específicas em termos etnopolíticos. No presente trabalho tais problemas serão tratados como uma maneira de retificar instrumentos de análise e aplicação antropológicas.

1. Ferramentas imperfeitas: as diferentes formulações jurídicas dos direitos indígenas

A leitura dos textos jurídicos referentes ao índio atualmente operantes no Brasil leva a considerar as relações entre diferentes formulações do discurso indigenista, uma vez que se registram nos textos jurídicos visões de mundo diferentes e antagonistas, concebidas dentro do campo jurídico e que por sua vez expressam confrontações do campo político[3].

No Código Civil, o índio é visto como relativamente incapaz, ou seja, equivalente a um adolescente de 16 a 18 anos. Pela Constituição de 1988, está sujeito à legislação indigenista. No Estatuto do Índio, Lei 6001 de 1973, é explicitada a figura da tutela, associada à prerrogativa positivista da "integração" do índio à comunhão nacional, conforme professa a ideologia indigenista cristalizada nos diferentes documentos referentes à legislação indigenista, que leva à exclusão dos direitos especiais para aqueles que sejam considerados "integrados". A heterogeneidade da imagem do índio na consciência nacional tem sido posta em evidência com a emergência do movimento indígena como um ator expressivo no cenário político nacional a partir dos anos 80[4].

Os índios nascidos em território nacional são, por lei, considerados cidadãos brasileiros. A concepção de nacionalidade não implica, necessariamente, que a cidadania indígena, em termos de capacidade de participação política, seja, no entanto, reconhecida plenamente, nem que os direitos indígenas sejam exercidos e respeitados. O conceito jurídico de cidadania envolve o vínculo político e jurídico com o Estado (Haroldo Valadão, citado por SOUZA FILHO, 1983:44). A legislação especial, formulada dentro dos critérios da sociedade nacional, rege as relações entre estas diferentes concepções, uma vez que as normas e conceitos da nossa sociedade não coincidem com os usos e costumes preexistentes de cada povo indígena. Mas nem por isso seus direitos são reconhecidos plenamente, pois, como os índios são considerados relativamente incapazes, o exercício de seus direitos está subordinado à tutela pelo organismo indigenista (DURHAN, 1983:19). A posse indígena é instituída como uma ficção jurídica, uma vez que na disputa pelos recursos contidos em suas terras o poder de decisão das elites econômicas prevalece.

O conteúdo político-territorial dos conflitos étnicos é, contudo, esvaziado, reduzidos que são a seu aspecto fundiário. Antes que cidadão, o índio é visto como "súdito" menor, uma vez que se insere na sociedade nacional enquanto tutelado (DURHAN, 1983:16), cujo lugar social aparece associado à idéia de fronteira étnica. A condição de menoridade do tutelado se sobrepõe aos seus supostos direitos, condicionados a princípios considerados determinantes, como a "segurança nacional" (PAOLI, 1983:32). A própria concepção genérica de índio é uma ficção, forjada a partir da generalização de uma multiplicidade de situações de contato singulares e diferenciadas.

Convém traçar algumas reflexões no sentido de avaliar as práticas indigenistas em termos das transformações históricas. Se em nível mais geral o direito na sociedade moderna concebe todos os indivíduos como iguais, as diferenças aparecem na definição de categorias particulares, como os índios, considerados no código civil de 1916 (Lei 3.071, de 1/1/1916, art 6°, IV) como "relativamente incapazes" para exercer certos atos da vida pública, equiparados aos adolescentes (maiores de 16 e menores de 21 anos) e, portanto, como não adultos. Isto implica a prescrição de que sejam submetidos à tutela do Estado, através do organismo indigenista Serviço de Proteção aos Índios / Fundação Nacional do Índio (SPI/FUNAI). A incapacidade absoluta, que os equipararia aos loucos e aos surdos-mudos, só não foi incluída no Projeto do Novo Código Civil, em 1983, por pressão da sociedade civil.

Apesar de romper com o pressuposto jurídico da tutela orfanológica, o Código Civil manteve as prerrogativas da figura da tutela. Ainda que abra a porta para um "novo conceito de regime tutelar de direito público", "que deve ser criado por lei" (SOUZA FILHO, 1993:303), como dispõe o Decreto 5.484 de 27 de junho de 1928. Posteriormente, o Estatuto do Índio (Lei 6001 de 1973) voltou aos pressupostos do Direito Privado (Capítulo II, título III), retomando a concepção de tutela orfanológica, que ocorre

[3] De acordo com BOURDIEU (1998:241), é preciso ter em conta "o conjunto das relações objetivas entre o campo jurídico, lugar de relações complexas que obedece a uma lógica relativamente autônoma, e o campo de poder e, por meio dele, o campo social no seu conjunto".

[4] Sobre movimento indígena, temática ainda longe de ser esgotada, consultar ALBERT, 1996 e OLIVEIRA FILHO, 2001.

quando os índios introjetam a imputação de menoridade e buscam proteção junto a "patrões" individuais associados a uma rede de clientela.

No cerne desse Estatuto, ainda vigente, está a instituição da tutela baseada no princípio da "relativa incapacidade". Do ponto de vista da luta pela garantia dos direitos territoriais indígenas, o discurso e a prática da tutela constituem uma "ferramenta imperfeita"[5]. Os tutelados têm direito à proteção pelo órgão tutor. Mas são sujeitos a uma representação de menoridade - ainda que relativa. As práticas estigmatizantes implicadas na tradução da condição de menoridade como inferioridade são explicitadas pela concepção antropológica, que valoriza a alteridade. O direito indígena à diferença requer um estatuto jurídico especial. O exercício dos direitos constitucionais do índio depende da figura do tutor, que deve assistir legalmente ao tutelado e protegê-lo para que exerça sua autonomia pública. Se o tutor apresenta-se, contudo, omisso ou infiel, o tutelado fica sujeito a uma posição fragilizada, o que pode ter conseqüências desastrosas em uma sociedade regida pelos princípios do Estado Nacional moderno, como a propriedade privada e a acumulação individual enquanto fonte de poder.

Formulado dentro de uma ideologia indigenista geradora de incongruências, o Estatuto do Índio prescreve uma classificação segundo graus de "integração" do índio à comunhão nacional ("isolados", "em vias de integração", "integrados"). Os integrados estariam excluídos dos direitos gerados pela legislação especial. Conforme dispositivos dessa Lei, grupos e indivíduos podem ser emancipados de acordo com sua iniciativa, emancipação esta vista como conseqüência de um processo evolutivo.

À concepção científica de evolução estão associados juízos de valor, como o preconceito embutido na idéia da inevitabilidade da "aculturação" dos índios considerados integrados. Deste modo, a cultura "original" aparece como uma essência contida em um recipiente cujo conteúdo seria esvaziado conforme eles cumprissem as etapas de um processo de integração considerado natural. Como se a cultura indígena não fosse transformada desde o primeiro contato e os índios não tivessem capacidade para reinterpretar formas culturais não autóctones dentro de seus próprios parâmetros. Erroneamente, a cultura é vista assim como causa e não conseqüência da existência de grupos etnicamente diferenciados.

Em lugar do critério cultural, antropologicamente define-se comunidade indígena em termos da consciência de seus membros sobre "sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas" (CARNEIRO-DA-CUNHA, 1987:26). Assim, não se excluiriam as "comunidades integradas", cujos membros seriam "incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício de seus direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradicões característicos de sua cultura" (art. 4°, III). Considerados "emancipados", "assimilados", ou seja, como "não índios", perdem assim seus direitos especiais garantidos na Constituição.

Apesar de romper a nova Constituição com os pressupostos assimilacionistas, sua interpretação se atém ao que dispõe a legislação especial. O artigo 231 § 7° estabelece que os bens indígenas devem ser protegidos. Como exposto no Código Civil e regulamentado pelo Estatuto do Índio ainda em vigor, esta proteção é efetivada pelo regime tutelar.

Na Constituição de 1988, no entanto, é reconhecido aos índios, suas comunidades e organizações o direito de "ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses" como "partes legítimas" (art. 232). Na discussão do Projeto de Lei que visa atualizar e substituir o Estatuto do Índio, organizações indígenas e setores indigenistas da sociedade civil procuraram veicular tentativas de construir bases para práticas indigenistas livres das distorções produzidas pela figura da tutela, indicando entre as finalidades de uma "política de proteção e de assistência aos índios e às comunidades indígenas" a garantia do "pleno exercício dos direitos civis e políticos" (art. 4° IX) em "condições de igualdade com os demais brasileiros". Ao invés da tutela orfanológica, procuram-se explicitar os meios de proteger as minorias étnicas face aos interesses privados, em termos da capacidade e nulidade de atos praticados sem a participação do Estado.

Interesses contraditórios se expressam em diferentes formulações. Os movimentos indígenas e indigenistas da sociedade civil manifestam-se para implementar o Novo Estatuto do Índio, concebido dentro de uma nova filosofia indigenista, e no qual os antropólogos teriam um papel importante como "especialistas" cujo saber seria redefinido segundo os interesses das minorias étnicas. Enquanto isso, promulgam-se decretos de lei que garantem a manifestação de interesses contrários aos das minorias étnicas, justificados por ideologias étnicas.

[5] O termo *mauvais outil* (HENRY, 1977) ou, na tradução brasileira "ferramenta imperfeita" (HENRY, 1992), foi cunhado para caracterizar as ambiguidades da linguagem.

As associações da sociedade civil consideram imperfeito, por não incluir as organizações indígenas como interlocutores ativos, o Decreto 22 de 4 de fevereiro de 1991, que prevê o "contraditório, estabelecendo prazos para a contestação, por estranhos, das terras identificadas e delimitadas para demarcacação". O direito de manifestação das partes interessadas, de fato, é um princípio democrático. Mas a possibilidade de contestação dificulta a consecução da proteção dos direitos indígenas, como na terra Ticuna Evare I, cuja demarcação foi contestada pela COIAMA (Confederação Indígena da Amazônia), organização que alega representar os índios Cocama, que vivem em território confinante com o território Ticuna e contraem vínculos econômicos e familiares com estes índios. A COIAMA, não obstante, tem sede em Manaus e está vinculada a interesses de empresários envolvidos com a exploração de recursos do território Ticuna.

O componente indigenista da ideologia nacional parece valorizar positivamente a identidade indígena. No entanto, quando se trata da luta por recursos territoriais, interesses contrários aos dos indígenas adquirem positividade, dado o estigma constitutivo da condição de minoria étnica nas áreas de conflito interétnico, que aparece associado à disputa por recursos dos territórios.

2. Comunidades, movimentos, organizações e atores corporativos

Antropologicamente concebe-se comunidade indígena em termos da representação, por seus membros, de sua continuidade com os povos pré-colombianos. Esta característica de auto-atribuição já era reconhecida na Constituição de 1967 (CARNEIRO-DA-CUNHA, 1987:26). A Constituição de 1988 vai além, ao fornecer instrumentos jurídicos relacionados com participação e representação dos atores indígenas, em consonância com sua organização social, costumes e valores próprios. A noção de "comunidade indígena", no entanto, deve ser referida às práticas concretas, sem o que tal comunidade não passaria de entidade idealizada. Além disso, o pressuposto de que as coletividades indígenas estariam legitimamente representadas por suas organizações e associações não é necessariamente demonstrável em casos específicos. A própria legislação indigenista é formulada dentro do jogo de relações envolvido na luta pelo poder jurídico, em uma esfera distinta (embora possam se observar conexões) dos mecanismos capilares de intervenção indigenista, determinados a partir do campo das práticas indigenistas[6].

Os embates para a elaboração do novo Estatuto do Índio, até a presente data não aprovado pela Câmara dos Deputados, expressam diferentes concepções referentes ao índio[7]. A idéia de nações e povos indígenas, embora apareça em discursos e reivindicações do campo indigenista, não é considerada em termos de formulações jurídicas. Na busca de um consenso, evitam-se termos que venham a ser considerados contrários aos interesses nacionais dentro de uma política indigenista de Estado. A proposta da FUNAI de abril de 2001 para o substituto do deputado Luciano Pizzatto ao Projeto de Lei 2057/91, versão de dezembro de 2000, para discussão pública, incluiu o termo "sociedades indígenas", incorporado na Proposta do Ministério da Justiça de maio de 2001. Esse termo expressa, no âmbito jurídico, a especificidade da dinâmica social indígena. Em uma perspectiva crítica destacam-se as limitações conceituais do termo, de caráter um tanto vago e abstrato mesmo quando se aplica a sociedades não etnicamente diferenciadas. Não contempla, por exemplo, a totalidade das dimensões que abrangem as expectativas dos indígenas em termos da percepção de sua auto-imagem enquanto membros de "povos" ou mesmo "nações" etnicamente diferenciados. Questiona-se também em que medida grupos residenciais ou de parentesco venham a representar-se como partes de "sociedades índígenas", conceito que atende mais a concepções ocidentais numa perspectiva sociológica universalizante que não coincide necessariamente com as particularidades étnicas.

Para fins de análise, convém distinguir ainda movimentos e conflitos étnicos e sociais. Os conflitos sociais envolvem disputas entre indivíduos ou grupos, nas quais o enfrentamento aparece de forma latente ou manifesta. Os movimentos sociais dizem respeito

---

[6] Estas considerações foram formuladas a partir de uma reflexão sobre o debate entre Foucault e Habermas sobre crítica e poder, cuja problemática foi analisada em KELLY (1994).

[7] Um documento do Departamento de Documentação da Funai (Funai/Dedoc/Serviço de Informação Indígena) reuniu a Proposa do Executivo de abril de 2000, a Proposta Substitutiva para Discussão Pública do deputado Luciano Pizzatto de dezembro de 2000 e a Proposta do Ministério da Justiça de maio de 2001, que incluiu algumas contribuições da Proposta da Funai de abril de 2001. Entre outras diferenças, ressalta-se que a proposta do Ministério da Justiça omitiu importantes sugestões referentes à participação dos índios na exploração mineral e na avaliação dos efeitos da construção de barragens dentro da implantação de empresas hidrelétricas.

à ação deliberada de atores políticos no sentido de intervir na construção e ordenação das ações sociais tendo em vista alcançar fins coletivos referentes a uma determinada categoria social. Os conflitos e movimentos étnicos caracterizam-se como processos associados à emergência da identidade étnica. Quando se trata de movimentos indígenas, é importante tratá-los enquanto tais, uma vez que se distinguem de outras formas de organização étnica, seja da sociedade nacional ou de outras etnias ou nacionalidades (africanos, "quilombolas", japoneses etc.).

No Médio Solimões, por exemplo, a conceituação de movimentos indígenas aplica-se aos movimentos promovidos com a intervenção da União das Nações Indígenas (UNI), organização construída dentro de um campo complexo de influências, no qual se destaca a importância da ação missionária, da FUNAI e das organizações indígenas brasileiras e de outros países da América Latina. Esses movimentos comportam ambigüidades, pois representam a constituição de mediadores indígenas, que interferem nos conflitos étnicos atuando como representantes de cada grupo indígena em relação com a FUNAI e com os representantes do poder local, como prefeito, vereadores, ribeirinhos etc.

Até a Constituição de 1988, os movimentos indígenas apareciam no campo de embate entre agências da sociedade civil (representantes de um "indigenismo alternativo") e o indigenismo de Estado. A partir de então, cristaliza-se o termo organização indígena como sujeito de ação jurídica concebida constitucionalmente. Estas organizações emergentes disputam acesso a recursos junto a agentes e agências do cenário indigenista e ambientalista nacional e internacional. No entanto, apresentam um discurso ainda enraizado em práticas tutelares. Com a multiplicação das organizações indígenas, torna-se oportuno discutir dentro de parâmetros da teoria social os limites dos atores corporativos, bem como em que medida a dinâmica dos movimentos indígenas realimenta-se com relação a estas formas associativas. Isto implica a criação de meios para que os membros possam controlar a ação dos atores corporativos, no sentido de instrumentalizar a ação associativa em função dos interesses das coletividades (COLEMAN, 1994:363).

COLEMAN (*op.cit.*) lembra que nos seus primórdios, os atores corporativos substituíram os Estados fixos ou a sociedade feudal e constituíram um veículo para o alargamento da liberdade humana, no sentido da realização dos "direitos naturais", conforme a filosofia do século XVII. Nesse estágio, o ator corporativo passou a ser um novo elemento da estrutura social - uma pessoa jurídica que existiria ao lado das pessoas naturais como um elemento da estrutura social. Nos seus primeiros tempos, o ator corporativo nunca esteve distante do controle humano, ainda que este controle freqüentemente fosse desigualmente distribuído entre os homens. Já no Século XX, vários atores corporativos tornaram-se largamente autônomos, para não dizer fora do controle humano. Como na ficção científica, o robô criado pelo homem passou a agir conforme sua própria vontade. Em tese, na atualidade estes robôs, como estruturas organizacionais intangíveis, apresentam-se como não menos reais em seus efeitos. Empregam seres humanos para preencher suas posições e executam seus objetivos, e estes seres humanos não são singularmente concebidos. São pessoas trabalhando para os atores corporativos, não o contrário. Estes atores corporativos, as vontades e interesses das pessoas constituem apenas mecanismos em um processo no qual o objetivo é sobrevivência e crescimento corporativo e o conseqüente esvaziamento da sociedade.

Uma alternativa seria a inversão do fluxo, no sentido de implementar completamente o controle pelas pessoas, permitindo a equalização e a socialização das oportunidades. Estas modificações interessam especialmente em suas implicações para o poder dos atores corporativos e pessoas. Na sociedade contemporânea, na qual os atores corporativos aparecem como pessoas jurídicas, uma simétrica alocação de direitos entre corporações e pessoas leva de fato a uma assimétrica realização de interesses e a uma perda de controle por parte das pessoas, que têm deste modo seus horizontes contraídos, dada a dissociação entre seus interesses e os interesses dos atores corporativos (COLEMAN, 1974:76). Registra-se nos movimentos comunitários a busca da restituição da atenção aos valores perdidos, ainda que nesses movimentos identifique-se freqüentemente o culto à autoridade carismática, que emerge em processos de desestruturação social e colapso desses mesmos valores que os movimentos almejariam restituir.

Quando se trata dos movimentos indígenas, esses valores envolvem a constituição da auto-imagem enquanto membros de povos etnicamente diferenciados face à sociedade nacional. Compete perguntar em que medida se podem identificar os fatores próprios à dinâmica indígena utilizáveis pelos índios para a valorização positiva de sua auto-imagem, em atenção às suas expectativas. O fato de reconhecer a Constituição as identidades indígenas não é suficiente para determinar que as organizações

indígenas não se estruturem conforme parâmetros e princípios jurídicos exógenos, como a relação com a política indigenista do Estado nacional e os imperativos da integração de mercados. O texto constitucional expressa conflitos de interesses entre diferentes tendências dentro do sistema de autoridade e, deste modo, apresenta perspectivas aproveitáveis para a garantia dos direitos indígenas.

A Constituição exprime paradoxos explicitados conforme pressupostos discutíveis em teoria social[8]. O principal deles deriva da dissociação entre os interesses dos cidadãos e os dos agentes (dirigentes e seus intermediários), o que também se verifica quando se trata da relação dos movimentos com dirigentes e intermediários indígenas. Concebe-se constitucionalmente a capacidade jurídica dos cidadãos indígenas – configurada dentro de princípios de conjunção entre os direitos dos diferentes atores sociais, bem como entre eles e as comunidades indígenas – enquanto beneficiários da ação corporativa. Concebe-se também, ainda dentro de princípios de conjunção, que indivíduos podem instrumentalizar as suas organizações em função de seus interesses individuais ou coletivos. No entanto, dadas as condições estruturais do sistema político, cristalizado em termos da manutenção da dominação por meio de mecanismos que vão do paternalismo à "lei de ferro das oligarquias", concebe-se, dentro de princípios de disjunção, a dissociação entre os cidadãos, as sociedades indígenas e os objetivos das suas organizações. A divergência dos interesses de diferentes atores em oposição impõe a transferência dos direitos individuais ao ator corporativo: a dissociação entre os interesses pessoais e as organizações que supostamente os representariam, em função de interesses considerados prioritários. Como os interesses nacionais se distinguem dos interesses dos membros das sociedades indígenas, isto ocorre por exemplo com a urgência de construção de barragens ou hidrelétricas em áreas de ocupação tradicional indígena. Na busca de caminhos para superar este paradoxo, coloca-se em questão como os objetivos das "cabeças", ou seja, membros com superior capacidade decisória dentro de um corpo corporativo, podem ser restringidos a fim de satisfazer os interesses da coletividade indígena. Todavia, a estrutura das posições em uma organização corporativa formal independe dos ocupantes de tais posições, pois o que está em relação são as posições ocupadas, não as pessoas, uma vez que estas são ocupantes temporários, incidentais do ponto de vista da estrutura social. As obrigações e expectativas, objetivos e recursos existem independentemente dos indivíduos ocupantes das posições (COLEMAN, 1994:427). A dinâmica do sistema é condicionada à capacidade de pressão por parte dos movimentos sociais - e indígenas - sobre os ocupantes das posições decisórias, possibilitada quando se concebem dispositivos jurídicos que especificam a viabilidade da conjunção de interesses entre cidadãos e agentes. Estas questões tornam-se mais visíveis em relações sociais diretamente observáveis, como o exemplo Ticuna.

3. Etnopolítica e organizações Ticuna

Trata-se, aqui, de fornecer uma contribuição, a partir da observação da etnopolítica Ticuna, ao estudo dos movimentos indigenas. A concepção de "comunidade", tal como é formulada na Constituição de 1988, aparece enquanto uma construção jurídica, que não coincide exatamente com a estruturação de cada "comunidade" local. Na situação Ticuna, a categoria nativa de "comunidade" aparece enquanto uma representação de formações "tradicionais" de organização social transformada por um contato já antigo, cujas unidades seriam os grupos vicinais. Os mecanismos de poder da sociedade nacional atravessam estas "comunidades locais" e, manejados pelos "representantes" das organizações, implicam antes em fonte de conflito que de exercício de comunicação intersocietária.

As identidades regionais emergem dentro da estrutura de poder local[9], na qual a aparente homogeneização encobre um processo de diferenciação social, que eclode no interior do próprio movimento indígena. Os Ticuna que se aproximam de atores e agências da sociedade envolvente agenciam a distribuição dos papéis de prestígio social para o controle da exploração dos recursos. Atuam como uma rede de relações de parentesco e de clientela que – a exemplo das "elites"

---

[8] Cita-se, em COLEMAN (1994: 342), a clássica oposição, oriunda da filosofia política, entre autoridade da sociedade, autoridade da coletividade e autoridade do indivíduo, cabendo analisar em que circunstâncias o indivíduo é um beneficiário ou um objetivo para a organização corporativa, ou esta última é um instrumento ou agente dos membros da coletividade. Ou, ainda, em que medida prevalecem os interesses individuais sobre a sociedade ou em que medida prevalecem os interesses da sociedade. Alguns caminhos para se pensar no Brasil de hoje a ação social criadora enquanto ação política, dentro da preocupação de articular o pessoal e o social, o ético e o político, o privado e o público, são apontados por RIBEIRO (2000).

[9] CARDOSO-DE-OLIVEIRA (1972) indicou que os próprios Ticuna se viam como "caboclos", dentro de uma análise do caboclismo enquanto ideologia étnica interveniente no sistema de dominação ao qual os Ticuna estavam submetidos. No entanto, não cabe nos limites deste trabalho apontar os atuais desdobramentos desta problemática.

dominantes - controla o acesso aos cargos de agentes de saúde, professores e mandatários da FUNAI.

Até a demarcação de parte do território Ticuna, em 1993, as facções Ticuna, características da sua dinâmica societária, não apareciam como um elemento inibidor de sua mobilização política, pois as diversas forças endógenas pareciam articuladas em termos daquele interesse comum. Na atual situação, as divergências são expostas, apresentando-se polarização e dilaceramento. Após a demarcação, em tempos de crise do regime tutelar, apresenta-se cada vez mais evidente a inoperância da máquina administrativa criada pela política indigenista.

O Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), primeira organização Ticuna, criada em 1982 no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas e registrada em cartório em 1997, engloba entre seus objetivos tanto a garantia de direitos territoriais quanto de outros direitos básicos, como saúde e educação. Esta organização foi formada em torno da figura do líder Pedro Inácio Pinheiro, congregando capitães da maior parte das áreas Ticuna. Embora a figura do capitão não coincida com o papel dos chefes dos grupos vicinais, está em contato direto com os mesmos, em um processo que não se explica pela fórmula simplista da "invenção das tradições" (HOBSBAWM, 1984). Como se tratam de sujeitos políticos, compete antes pensar em termos de uma "reinvenção das identidades étnicas" (FAULHABER, 1997, FAULHABER & ALMEIDA, 1999).

Depois surgiram as outras organizações: a Organização Geral dos Professores Ticuna do Brasil (OGPTB), a Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), constituída por agentes de saúde Ticuna, a Organização da Missão Indígena da Tribo do Alto Solimões (OMITAS), que reúne missionários, pastores batistas e de outras facções evangélicas contrários às festas e manifestações tradicionais Ticuna. Estas organizações, a princípio congregadas pelo CGTT, passaram a aglutinar-se em torno de sua rival Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT). A FOCCITT é estruturada como uma organização de tipo moderno, subdivida em comissões (assuntos fundiários e demarcação de terras, educação, saúde, análise de projetos de desenvolvimento de alternativas econômicas das comunidades, comunicação e informação, articulação política).

O *leitmotiv* da aglutinação de "micro-organizações" em uma federação seria a disputa por recursos. Sua criação estaria associada a uma exigência, por parte de agências financiadoras de projetos de etnodesenvolvimento e preservação ambiental, da mediação de agências "registradas em cartório". A existência de organizações formais, segundo parâmetros jurídicos da sociedade de mercado, implica uma demanda de representatividade. Irá, no entanto, resultar em diferentes estruturações das formas de ação societárias diretamente observáveis.

Diferentemente da FOCCITT, o CGTT aparece como um conselho de chefes que atuam em consonância com os líderes locais. É apoiado pela Associação das Mulheres Ticuna (AMIT), criada em 1998 - e por agentes de saúde dos grupos locais. O CGTT é apoiado também por organizações locais, como as de Enepü (morro da Formiga) e de Otaware-cüa, cujo crescimento está relacionado a uma valorização da vida nos igarapés como associada a praticas propriamente Ticuna, tendo os membros da segunda comunidade adotado tal nome ("gente do morro", em português) por esse motivo.

Em entrevista gravada em Enepü no dia 28 de setembro de 1998, Pedro Inácio, dirigente do CGTT, colocou como problema de sua organização a relação dos "caciques" com suas "comunidades". Pedro aparece como a personificação das aspirações dos "caciques", que são vistos em relação às "comunidades". O CGTT, que busca mediar os "grupos vicinais" Ticuna através de seus chefes ("caciques"), não deixa de ser uma organização "de contato", criada no contexto da luta pela demarcação de território, inicialmente congregando outros mediadores índios como professores, agentes de saúde e líderes religiosos.

O aparecimento das diferenças entre esses tipos de mediadores é visto por Pedro - e possivelmente pelos líderes tradicionais - como uma espécie de "conflito geracional". Na eclosão do conflito aparece a oposição entre a busca de aproximação dos valores Ticuna a aproximação com os "valores do branco". Para os que buscam os valores Ticuna vivendo à beira dos igarapés, a abundância de caça e pesca nestes locais faz com que se pensem de alguma forma "autônomos" em relação aos bens fornecidos pelos regatões e ao dinheiro, embora vivam em situação de grande isolamento, sobretudo na época de vazante, quando os deslocamentos são mais difíceis. Para os que vivem próximos à cidade, aparece como mais importante a busca de canais de participação na sociedade envolvente. O rumo seguido por estes últimos é visto pelos líderes tradicionais como equivocado e fadado ao fracasso, talvez pelo fato de que, apesar de se aproximarem da máquina pública e identificarem-se com a condição de branco, não perdem a condição de Ticuna e não deixam de ser excluídos do poder e das decisões de mando.

Representantes das fontes financiadoras que atuam como mediadores apresentam a demanda de uma busca de interesses comuns que viabilizem alianças entre as organizações locais. Esta demanda, no entanto, não corresponde às condições concretas nas quais se constitui diversamente o *ethos* organizacional, o que implica conflitos de difícil solução. A prevenção dos capitães liderados por Pedro Inácio Pinheiro contra os professores, por exemplo, existe desde que começaram a receber cartas com ameaças - veladas ou manifestas - de morte, escritas em português, a língua aprendida e ensinada no "mundo dos brancos", do qual a maioria da coletividade Ticuna se encontra excluída.

As próprias divergências internas, peculiares ao faccionalismo Ticuna, parecem impossibilitar o estabelecimento de estratégias integradas. A demanda, por parte de agências financiadoras, da unificação destas organizações parece ser formulada com base em um desconhecimento das peculiaridades da organização social da etnia. Se tal demanda parece se nortear por uma visão pragmática de otimização das ações para buscar as bases de uma *Realpolitik*, far-se-ia necessário elucidar denúncias contra mediadores que estariam agindo por interesses individuais e contrários aos da coletividade Ticuna.

O quadro alterou-se com a constituição dos Distritos Sanitários indígenas, que conferem a organizações indígenas poder de contratar agentes de saúde e assessores. No Alto Solimões, a maioria dos Ticuna elegeu em um primeiro momento a Pastoral Indigenista da região para coordenar seu Distrito Sanitário, que passou a contar com agentes de saúde contratados e atuar como mediador entre a política nacional de saúde e os interesses indígenas. A Pastoral Indigenista, vinculada à Diocese do Alto Solimões, possui seu próprio *ethos* e seus próprios objetivos, que não coincidem necessariamente com os objetivos de uma ou outra organização indígena e suas reivindicações, gerando conflito de interesses. Com o apoio da Pastoral Indigenista, compôs-se num segundo momento um conselho com representantes da FOCCITT e do CGTT, visando a estabelecer estratégias comuns. As diferentes estruturas organizacionais, bem como conflitos faccionais entre os Ticuna, produziram divergências entre os membros do Conselho. Lideranças Ticuna do CGTT manifestaram descrédito face à atuação deste Conselho, afirmando que ele estaria sendo conduzido por interesses contrários aos dos Ticuna, que se expressariam dentro do Conselho através dos representantes da FOCCITT. O poder dos representantes de grupos locais para intervir no sentido do atendimento de suas reivindicações restringiu-se a negociações circunstanciais com a coordenação do Distrito. Em reuniões do CGTT os capitães manifestaram as insatisfações e reivindicações de suas comunidades de referência. Como o contrato com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) expirava em dezembro de 2000, colocou-se a relação com o Distrito em pauta na Assembléia do CGTT de 28-30 de novembro de 2000. Nesta Assembléia, condicionou-se o apoio desta organização ao estabelecimento de novo contrato entre a Diocese e a FUNASA ao atendimento de reivindicações dos capitães frente às necessidades de seus grupos de pertinência, bem como a um posicionamento do Distrito para a formação de gestores indígenas. No segundo contrato com a FUNASA (2001), o Distrito do Alto Solimões passou a ser coordenado pela Organização Torü Maü, formada em assembléia promovida pela Pastoral Indigenista. Participavam desta organização representantes de diferentes facções Ticuna. Ao final do exercício, a FUNASA promoveu nova eleição, sendo eleito o CGTT como coordenador do Distrito a partir de abril de 2002. Estas "trocas de cadeiras" na administração do Distrito Sanitário do Alto Solimões não se processaram sem traumas, registrando-se muitas acusações de parte a parte, sobretudo quanto ao uso dos recursos vertidos pela FUNASA para a administração do Distrito.

Ao controle dos meios de comercialização dos produtos agrícolas e extrativos por grupos de comerciantes que vivem nas cidades corresponde um sistema de dominação exercido em rede pelos representantes do poder público sediado nos centros urbanos, que constitui um mecanismo de diferenciação social com relação aos ribeirinhos que dependem exclusivamente da cultura de subsistência, subordinada aos representantes da cadeia de comercialização. Esta diferenciação também se verifica entre os Ticuna, uma vez que participam do poder local os Ticuna que ocupam cargos na FUNAI, que atuam como vereadores nas Câmaras Municipais ou que participam da máquina admistrativa do Distrito de Saúde Indígena do Amazonas (DSEI/AM). O grande isolamento das comunidades que vivem à beira do Solimões ou do Igarapé faz-se notar sobretudo entre os Ticuna, uma vez que existe uma visão anti-indígena da população regional no Alto Solimões, que se sentiu prejudicada com a demarcação das terras Ticuna, fato que agravou a secular situação conflitiva que caracteriza as relações interétnicas na região.

4. Considerações finais. Diferentes concepções de comunidade e virtualidade do movimento indígena

A partir da concepção constitucional de comunidade indígena enquanto sujeito de ação jurídica, verificou-se uma eclosão de organizações indígenas, formadas segundo parâmetros jurídicos da sociedade de mercado, estabelecidas conforme a lógica dos atores corporativos e relacionadas a uma demanda de representatividade, fatores que implicam, no entanto, valores diferentes das formas de ação societárias diretamente observáveis entre os índios. As "comunidades" locais observadas mostram-se formações "tradicionais" de organização social transformada por um contato já antigo, cujas unidades seriam os grupos vicinais. Os mecanismos de poder da sociedade nacional atravessam estas "comunidades locais" e, manejados pelos "representantes" das organizações, implicam antes em fonte de conflito que de exercício de comunicação intersocietária.

A partir de mediadores das fontes financiadoras, que entram em contato direto com as organizações indígenas, é apresentada a demanda de uma busca de interesses comuns que viabilizem alianças entre as organizações locais. Esta demanda, no entanto, não corresponde às condições concretas nas quais o *ethos* organizacional é variadamente constituído, o que implica conflitos de difícil solução.

Entre os Ticuna do Alto Solimões, a concepção jurídica de "comunidade indígena" consiste numa categorização distinta dos grupos vicinais Ticuna observáveis. Estes mantêm o parestesco, a língua e a organização social que os distinguem de outras comunidades ribeirinhas locais. A emergência das organizações indígenas deve ser associada a processos de representação política e às práticas sociais específicas. Após os processos demarcatórios de terras, por exemplo, os grupos indígenas freqüentemente são forçados pelas condições precárias em que vivem a depender de agentes e agências externos, o que os leva muitas vezes a romper com os grupos de proveniência e a integrar redes sociais próprias da sociedade envolvente, como as redes de clientela, ou segmentos sociais como o campesinato ou aglomerados vinculados a setores urbanos. As associações indígenas são atravessadas por influências externas, estruturadas conforme o modelo dos atores corporativos modernos. O pressuposto de que as coletividades indígenas estariam legitimamente representadas por estas organizações e associações não é necessariamente demonstrável em casos específicos. No entanto, a utopia das comunidades étnicas é um instrumento de afirmação destas coletividades, desde que as mesmas construam seus canais de participação e representação em consonância com sua organização social, costumes e valores próprios a cada povo. Estes canais de participação e representação permitiriam o diálogo entre representantes de diferentes interesses, como base para uma compatibilização comunicativa entre diferentes práticas jurídicas, vinculadas a diferentes formas de pensar: o direito costumeiro próprio a cada comunidade indígena e os ordenamentos jurídicos da sociedade nacional.

Resta saber em que medida a dinâmica de integração entre as organizações e a estrutura social da sociedade envolvente tem resultados independentes dos interesses das coletividades indígenas ou de indivíduos particulares e seus objetivos pessoais. Ou, ainda, em que medida as coletividades indígenas têm poder de fato para intervir nestas organizações tendo em vista atender os interesses de cada povo indígena como um todo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B., 1996 – Territorialité, Ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien ent amazoniie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, Paris, **23**:177-211.

BOURDIEU, P., 1998 – A força do direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico". In: **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 311p.

CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R., 1972 – **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira.139p.

CARNEIRO-DA-CUNHA, M., 1987 – **Os Direitos do Índio. Ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense. 230p.

COLEMAN, J.S., 1974 – **Power and the Structure of Society**. New York: University of Pensilvania Press. 112p.

COLEMAN, J.S., 1994 – **Foundations of Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press. 993p.

DURHAN, E., 1983 – O lugar do índio. In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.11-19.

FAULHABER, P., 1997 – A reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões/Japurá. **Anuário Antropológico, UnB**, Brasília, **96**:83-102.

FAULHABER, P. & ALMEIDA, F., 1999 – Recursos e representação em disputa entre os Ticuna. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia**, Belém, **15**(2):271-285.

HENRY, P., 1977 – **Le Mauvais Outil. Langue, sujet et discour**. Paris: Editions Klincksieck. 210p.

HENRY, P., 1992 – **A Ferramenta Imperfeita. Língua, sujeito e discurso**. M.F.P.CASTRO (Trad.). Campinas: Unicamp. 240p.

HOBSBAWM, E., 1984 – Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p.9-23.

KELLY, M., 1994 – **Critique and Power. Recasting Foucault/Habermas Debate**. Cambridge: MIT. 412p.
OLIVEIRA FILHO, J.P., 2001 – Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia Brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, M.A. (Org.) **O Brasil não é mais aquele... Mudanças sociais após a democratização**. São Paulo: Cortez. p.217-235.
PAOLI, M.C.P.M., 1983 – O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios? In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.20-34.
RIBEIRO, R.J, 2000 – **A Sociedade contra o social. O alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 233p.
SOUZA FILHO, C.F.M., 1993 – Tutela aos Índios: Proteção ou Opressão? In: SANTILLI, J. (Org.) **Os Direitos Indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antonio Fabris Editor. p.295-312.
SOUZA FILHO, C.F.M., 1983 – A cidadania e os índios. In: VIDAL, L. (Org.) **O índio e a cidadania**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Brasiliense. p.44-51.

ANEXO

Constituição de 67

Ato institucional n° 1

Art. 4° – Terras ocupadas pelos silvícolas como bens da união.

Art. 8 – Compete à União: (...) XVIII Legislar sobre: o) nacionalidade, cidadania e naturalização, incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.

Art 198 – As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei Federal determinar, a eles cabendo sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usofruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

δ 1° Ficam declarados a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

δ 2° A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direitos a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

Constituição de 88

Capítulo VIII
Dos índios

Art 231 – *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças, e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las , protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens.*

δ 1° São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus usos, costumes e tradições.

δ 2° As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usofruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

δ 3° O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação neos resultados da lavra, na forma da lei.

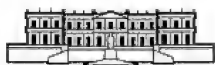
δ 4° As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indispensáveis, e os direitos sobre ela, imprescritíveis.

δ 5° É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

δ 6° São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvando relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção de direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

δ 7° Não se aplica às terras indígenas o disposto no artigo 174, δ 3° e δ 4° (relativo à intervenção do Estado na organização de atividades garimpeiras).

Art. 232. Os índios, *suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses*, intervindo o Ministério Público em todos os atos do Processo.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.71-80, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS SUPRALOCALES DE LOS TICUNA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS EN LA REGIÓN DE FRONTERAS ENTRE BRASIL, COLOMBIA Y PERÚ[1]

CLAUDIA LEONOR LÓPEZ GARCÉS [2]

RESUMEN: El artículo analiza los procesos de surgimiento y la situación contemporánea de las organizaciones políticas supralocales de los indígenas Ticuna, habitantes de la región de fronteras políticas entre los Estados-nación de Brasil, Colombia y Perú. Se analizan los diferentes objetivos de estas organizaciones indígenas y su impacto socio-cultural entre los Ticuna, así como las situaciones de tensión y conflicto a nivel interno y en el escenario social transfronterizo.

Palabras-clave: indígenas Ticuna, fronteras nacionales, organizaciones indígenas, políticas indigenistas.

RESUMO: As organizações políticas supralocais dos Ticuna: encontros e desencontros na região de fronteiras entre Brasil, Colômbia e Peru.

O artigo analisa os processos de surgimiento e a situação contemporânea das organizações políticas supralocais dos indígenas Ticuna, habitantes da região de fronteiras políticas entre os Estados – nacionais de Brasil, Colômbia e Peru. Analisam-se os diferentes objetivos destas organizações indígenas e seu impacto sócio-cultural entre os Ticuna, assim como as situações de tensão e conflito no nivel interno e no cenário social transfronteiriço.

Palavras-chave: indígenas Ticuna, fronteiras nacionais, organizações indígenas, políticas indigenistas.

INTRODUCCIÓN

Los Ticuna, indígenas que ocupan la región fronteriza del alto río Amazonas/Solimões, fueron objeto de diferentes procesos de nacionalización emprendidos por los Estados nacionales de Brasil, Colombia y Perú a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando empiezan a configurarse las fronteras nacionales que convergen en dicha región. Por el hecho de asentarse en un territorio hoy dividido por fronteras políticas entre tres países los Ticuna hoy en día afrontan situaciones historico-culturales diferenciadas, generadas por los diversos y complejos procesos de articulación a los diferentes órdenes nacionales, el impacto de las distintas políticas indigenistas y las diversas situaciones socio-culturales y políticas vividas en el ámbito local, regional y nacional. En la actualidad los Ticuna reconocen, aceptan e instrumentalizan las diversas identidades nacionales con el fin de tener acceso a mejores condiciones socio-económicas y políticas.

En las últimas dos décadas los Ticuna vienen conformando organizaciones políticas supralocales en cada uno de los contextos nacionales. Estas organizaciones agrupan las autoridades indígenas locales, es decir, las autoridades de cada aldea indígena elegidas por votación popular como sus representantes ante las autoridades "blancas"[3] y funcionan con base en estructuras organizativas semejantes a las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), a través de las cuales establecen relaciones con otras organizaciones indígenas de carácter regional, nacional e internacional. Estas organizaciones comenzaron a gestarse en el Brasil a inicios de los años ochenta, en Colombia a finales de la misma década y sólo a fines de los años noventa en el Perú. Hoy en día estas organizaciones buscan posibilidades de comunicación e integración transfronteriza con el fin de articular objetivos y tareas en conjunto que apunten al fortalecimiento de la unidad del pueblo Ticuna.

El objetivo de este artículo es analizar los procesos de surgimiento y la situación contemporánea de las diferentes organizaciones supralocales de los Ticuna: Asociación de Cabildos Insígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), en Colombia;

[1] Sometido en 25 de abril de 2002. Acepto en 04 de diciembre de 2002.

[2] Museu Paraense Emílio Goeldi, Coordenação de Ciências Humanas. Campus de Pesquisa, Avenida Perimetral, 1901, Terra Firme, 66077-530, Belém, PA, Brasil. E-mail: clapez @museu-goeldi.br.

[3] Es necesario establecer la diferencia entre las autoridades tradicionales Ticuna que corresponden a los /*iñatü*/ o "*abuelos*" como son denominados en Colombia, quienes tienen la última palabra en los procesos de toma de decisiones en cada aldea. De otro lado, existen también los "representantes" de cada comunidad, que son elegidos por votación popular como autoridades para representar la aldea ante las instancias gubernamentales "blancas". Son ellos los protagonistas de los procesos de creación de las organizaciones indígenas supralocales.

Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) y *Federação de Organizações, Caciques e Conselhos Indígenas da Tribo Ticuna* (FOCCITT), en Brasil; y Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas (FECOTYBA), en el Perú, considerando las situaciones de tensión y conflicto, tanto a nivel interno como inter-organizacional, generadas a partir de los distintos procesos de articulación a las instancias de poder implementadas por los diferentes Estados-nación, las diversas políticas indigenistas y la influencia ideológica y política de actores sociales "externos", tales como movimientos religiosos, militantes políticos, antropólogos y otros profesionales, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.

Esta compleja conjugación de factores es una caraterística fundamental de los procesos socio-políticos contemporáneos que viven los pueblos indígenas, de tal manera que si bien están motivando procesos sociales contrahegemónicos en sus relaciones con los Estados-nación, al mismo tiempo están generando conflictos al interior de sus organizaciones y aldeas, como resultado de la tensión entre las demandas modernizantes y la necesidad de conservar las tradiciones.

1. Las organizaciones políticas supralocales entre los Ticuna

Como ya venía sucediendo desde los años setenta en buena parte de los pueblos indígenas de América Latina, la década de los ochenta significó para los Ticuna el comienzo de los procesos de creación de organizaciones políticas supralocales que, además de apuntar al fortalecimiento de sus valores socio-culturales, tienen como objetivo central la reivindicación de sus derechos fundamentales tales como la demarcación de sus territorios, educación, salud, y autonomía política dentro de los limites de los Estados-nación respectivos. De esta menera se consolida el CGTT en el Brasil, la ACITAM en Colombia, y la FECOTYBA en el Perú; organizaciones que hoy protagonizan los procesos de politización de la identidad étnica Ticuna.

El CGTT y la FOCCITT: las organizaciones Ticuna en el Brasil

En 1982 se crea el CGTT, organización que según FAULHABER & ALMEIDA (1999:273), sería una de las precursoras del movimiento indígena en el Brasil. La historia de esta organización política, pionera entre los Ticuna, se remonta a los años setenta cuando se realizan los primeros intentos de organización Ticuna a nivel regional en 1978, a partir de la unificación de los esfuerzos de dos destacados líderes indígenas: Pedro Inácio Pinheiro y Nino Fernandes, quienes desde entonces han estado al frente del CGTT, siendo el primero elegido y reconocido como *Cacique Geral* de dicha organización.

Desde sus primeros pasos como organización indígena, el CGTT contó con el acompañamiento activo y comprometido de antropólogos y otros profesionales, así como también del *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), agentes externos cuya participación en conjunto con los líderes indígenas ha sido decisiva y de vital importancia en la consecución de los logros y avances que en materia de educación, salud y demarcación de áreas indígenas se han obtenido. Al mismo tiempo que el CGTT se consolida sobre las luchas por la demarcación de las áreas indígenas y las demandas en el campo de la educación y la salud, los discursos y prácticas sociales de sus principales líderes enfatizan la necesidad de fortalecer sus tradiciones culturales como fundamento que proporciona legitimidad al proyecto socio-cultural, económico y político que se pretende alcanzar.

Con la consolidación institucional del CGTT se abre un importante espacio político a través del cual los Ticuna ejercen resistencia al proyecto hegemónico del Estado brasilero, cuyas políticas integracionistas han estado encaminadas a "incorporar" las poblaciones indígenas a la sociedad nacional. Recién en 1988, la Constitución brasilera reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su organización social, costumbres, lengua y creencias, así como el derecho originario (anterior a la Ley) a las tierras que ocupan (Art.231 - RFB, 1988), además de que por primera vez se les reconoce sus derechos como colectividad.

En los últimos años y como resultado de conflictos internos dentro la estructura organizativa del CGTT, que involucran tanto a los líderes indígenas como a los antropólogos y otros profesionales vinculados a esta organización, surge otra organización Ticuna, FOCCITT, que se perfila como una facción política en oposición al CGTT. La pugna político-ideológica entre estas dos organizaciones es el resultado de las tensiones a las que se ven enfrentadas las organizaciones indígenas al asumir la difícil tarea de consolidar un proyecto político y socio-económico que responda a las espectativas "modernizantes" de los procesos sociales contemporáneos y que al mismo tiempo propenda por el fortalecimiento de las tradiciones socio-culturales de este pueblo. Para muchos pueblos indígenas esta tensión socio-cultural a la que se ven enfrentados se ha constituido en un factor que genera conflictos al interior de sus organizaciones y a nivel del

cotidiano en las aldeas indígenas. Volveremos sobre este aspecto más adelante.

La Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM) – Colombia

A diferencia del CGTT y la FOCCITT, organizaciones indígenas que aglutinan unicamente a la población Ticuna del Brasil, la ACITAM en Colombia, desde sus inicios en 1989, se consolidó como una organización indígena de carácter multiétnico que hoy representa los intereses de los Ticuna, Cocama y Yagua, grupos indígenas que ocupan la región del Trapecio Amazónico colombiano.

Esta marcada diferencia entre las organizaciones Ticuna en el Brasil y las de Colombia y Perú – que también incluye a los indígenas Yagua –, encuentra explicación en los procesos históricos vividos por los pueblos indígenas en cada lado de la región fronteriza. En el Brasil, donde la presencia de los órganos indigenistas estatales se dió en forma más temprana que en los otros dos países, a partir del establecimiento del Serviço de Proteção aos Índios (SPI) y del *Posto Indígena Ticunas* en los años cuarenta, la composición étnica de las aldeas parece haber sido controlada por este órgano indigenista que, para mantener el orden en la región fronteriza, evitó la formación de poblados multiétnicos con el fin de contrarrestar los posibles conflictos que por este motivo se podrían presentar.

En contraste con esta situación, en el Perú y específicamente en Colombia, donde los órganos institucionalizados de control sobre las poblaciones indígenas por parte del Estado sólo llegaron a establecer una presencia débil a partir de los años sesenta, los indígenas Ticuna, como grupo étnico mayoritario en esta región, tuvieron la posibilidad de establecer relaciones de alianzas y/o de conflictos con otros grupos indígenas como los Yagua, Cocama y Huitoto, y en este sentido las relaciones interétnicas y de convivencia intercultural se vieron incentivadas hasta el punto de que gran parte de las aldeas del Trapecio Amazónico Colombiano, aunque la población sigue siendo mayoritariamente Ticuna, también presentan población de los otros grupos étnicos ya mencionados. De esta manera, la ACITAM como organización política también reprodujo el carácter multiénico presente en la vida cotidiana de la región fronteriza del Trapecio Amazónico.

Dos conyuturas en la historia de las organizaciones indígenas en Colombia influenciaron la creación de la organización que aglutina a los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico: La consolidación del movimiento indígena a nivel nacional con la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en 1985, y la promulgación de la Nueva Constitución Política de Colombia en 1991. La influencia y el apoyo político de la ONIC fueron decisivos en el proceso de creación de la ACITAM, institución que les ha prestado asesoría jurídica en el proceso de organización y asistencia técnica en lo referente a la elaboración de proyectos de desarrollo, los cuales en un principio, constituyeron el principal objetivo al que apuntaba la organización indígena regional que comenzaba a gestarse.

Estos objetivos de carácter desarrollista fueron tomando otro rumbo a partir de la promulgación de la Nueva Constitución en 1991, cuando se abre el camino para el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a su diversidad étnica (Art.7), a su auto-determinación como pueblos (Art.9); a la educación bilingüe (Art.10), al desarrollo de su identidad cultural (Art.37); a ser representados por dos senadores indígenas (Art. 171); a ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial y de conformidad con sus propias normas y procedimientos (Art.246); a que sus territorios gocen de autonomía para la gestión de sus intereses (Art.286); y puedan gobernarse por autoridades propias, administrar sus propios recursos y participar de las rentas nacionales (Art.287), entre otros (RC, 1991). Este nuevo marco jurídico contribuyó a que la incipiente organización política de los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico adquiriera bases más sólidas sobre las cuales orientar sus objetivos y propuestas socio-culturales y políticas en sus relaciones con la entidades estatales y los diversos sectores de la sociedad nacional

La ACITAM funciona con base en una "junta directiva" elegida por votación popular en las asambleas generales que se realizan anualmente. A ella están vinculados los "*curacas*"[4] de 43 aldeas indígenas, en su mayoría conformadas por indígenas Ticuna, sólo hay tres aldeas conformadas por población Cocama y dos por indígenas Yagua. En un comienzo los indígenas Huitoto de las comunidades Km.6 y Km.11 también formaban parte de la organización, pero debido a los conflictos por liderazgo político éstos pasaron a conformar otra organización denominada Asociación Zonal de Cabildos Indígenas de Tierra Alta (AZCAITA).

En la actualidad los objetivos principales de la ACITAM apuntan hacia 1- el fortalecimiento de la unidad de los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico, 2- velar por la defensa del territorio tradicional indígena, 3- fortalecer y valorar la cultura tradicional, 4- ejercer la autonomía como

autoridades indígenas (SEMINARIO-TALLER, 1998). Los objetivos específicos de esta organización tienen que ver con el desarrollo integral de las comunidades indígenas, en los campos de educación, salud, recreación y deporte, vivienda, agua potable, saneamiento básico, producción agrícola, industria y comercio.

La Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas (FECOTYBA) – Perú

De los procesos de conformación de organizaciones políticas supralocales entre los Ticuna, la experiencia en el Perú es la más reciente, pues la FECOTYBA como organización que agrupa las comunidades Ticunas y Yaguas en el Perú fue creada en septiembre de 1998. Como se desprende de su nombre, una de sus principales características es el hecho de acoger indígenas Ticuna y Yagua, grupos que vienen estableciendo relaciones interétnicas fundamentadas más en las alianzas que en los conflictos, sin que se excluya totalmente la exitencia de estos últimos. Esta característica la asemeja a la ACITAM en Colombia, al mismo tiempo que la diferencia de las organizaciones políticas supralocales en el Brasil, que se estructuran como organizaciones políticas monoétnicas, es decir, exclusivamente Ticunas.

En el caso de FECOTYBA, las relaciones de alianza entre Ticunas y Yaguas se fundamentan en la idea de una indianidad genérica que, a pesar de las diferencias socio-culturales, los unifica en términos de la discriminación de que son objeto por parte de la población mestiza de este país. La problemática indígena en el Perú adquiere visos racistas en la medida en que se establecen distinciones sociales fundamentadas en las diferencias fenotípicas y culturales de estos grupos étnicos quienes, por tales motivos, son excluidos de derechos civiles tales como ocupar cargos públicos y posiciones directivas. Frente a esta situación los Ticuna y Yagua, en conjunto, están generando sentimientos de solidaridad y de búsqueda de oportunidades para fortalecerse políticamente y llevar a cabo el proyecto de vida que quieren para sí.

La estrucura interna de FECOTYBA se fundamenta en un sistema de "secretarías" de recursos naturales, organización, economía, asuntos educativos, prensa y propaganda, actas y archivos. La dirección general está bajo la responsabilidad de un presidente y vicepresidente, quienes son los encargados de establecer relaciones con otras instituciones estatales y Organizaciones No Gubernamentales, con el fin de gestionar los recursos necesarios para poner en marcha proyectos de desarrollo, objetivo que hoy en día se constituye en una prioridad por cuanto se manifesta una preocupación generalizada debido a que la presencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), durante más de cuatro décadas, han mantenido a las comunidades aisladas, impidiendo el contacto con otras instituciones que hubiesen podido contribuir al desarrollo socio-económico de la población indígena.

2. Territorio, educación y salud: los objetivos fundamentales de las organizaciones Ticuna

Con las debidas especificidades derivadas de las situaciones históricas en cada uno de los contextos nacionales, los objetivos fundamentales de las organizaciones políticas supralocales de los Ticuna en los tres países son los mismos: la lucha por el territorio como factor indispensable para la consolidación de su identidad étnica, la implementación de programas de educación bilingüe y el acceso a un mejor servicio de salud, además de otros objetivos como la implementación de proyectos en el campo de la producción agropecuaria, la producción artesanal y la consevación de los recursos naturales.

La lucha por el territorio fue el factor que impulsó la creación de las organizaciones políticas Ticuna en el Brasil. El CGTT se consolidó en torno a las luchas por la demarcación de las áreas indígenas, debiendo enfrentar la fuerte oposición no sólo de los propietarios *brancos*, *fazendeiros* y *madereiros*, sino incluso de la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), como órgano indigenista estatal que se opuso a las reuniones convocadas por los líderes Ticuna para tratar sobre el asunto. Por otro lado el proyecto Calha Norte, implementado en 1985 por parte del gobierno brasilero para proteger militarmente las regiones de fronteras, contribuyó a entorpecer el proceso de demarcación de las áreas indígenas mayores, Evare I y II, coadyuvando así a la agudización de los conflictos al permitir únicamente la demarcación de áreas indígenas menores próximas a las ciudades fronterizas, áreas caracterizadas por la presencia de *posseiros* no indígenas quienes debieron ser reubicados en otro

[4] Curaca es un término de origen Quechua que fue popularizado entre los indígenas de la Amazonia por parte de los misioneros Jesuítas, desde el siglo XVIII, cuando era utilizado para designar a los indígenas que servían de intermediarios entre los pueblos indígenas y los misioneros. Hoy en día se continúa utilizando este término para denominar a las autoridades indígenas no tradicionales, las cuales son elegidas anualmente para representar a las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico Colombiano ante las instancias gubernamentales y no gubernamentales.

lugar por el *Instituto Nacional da Reforma Agraria* (INCRA), dando via libre a la aceleración de los conflictos que terminaron en violentos enfrentamientos donde murieron 14 indígenas Ticuna en la llamada *Masacre do Capacete*, en marzo de 1988, acto que tuvo repercusiones en la opinión pública mundial (OLIVEIRA FILHO, 1996:307-308).

El trabajo conjunto entre líderes indígenas y antropólogos abrió el camino para la demarcación, en la última década, de más de un millón de hectáreas correspondientes al territorio tradicional Ticuna. No obstante, este factor todavía constituye uno de los grandes focos de conflictos interétnicos, involucrando no sólo a los Ticuna y la población regional o *civilizados*, sino también a otros grupos indígenas como los Cocama, quienes constestaron el área indígena Evare I (FAULHABER & ALMEIDA, 1999:281).

En Colombia, la cuestión territorial de los indígenas del Trapecio Amazónico fue determinada en la década de los ochenta a partir del reconocimiento de los territorios de "resguardos indígenas" por parte del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). La Constitución de 1991 establece que los territorios indígenas constituyen Entidades Territoriales Indígenas (ETIs), lo que les otorga el derecho a gobernarse por autoridades propias, ejercer las competencias que les correspondan, a administrar los recursos y establecer tributos y a participar de las rentas nacionales (Art. 286 y 287). Es decir, las ETIs, tienen la misma condición político-administrativa que tienen los departamentos, municipios y distritos.

Con base en este marco jurídico, la ACITAM viene trabajando en el llamado "saneamiento de los resguardos", o sea, en los procesos de expropiación de las tierras ocupadas por "colonos blancos" que se localizan dentro de las áreas de resguardos indígenas. También se viene trabajando en un proceso de reflexión que reivindica el carácter ancestral del territorio, es decir, se está tomando consciencia de que el territorio de los pueblos indígenas no se limita a las áreas de resguardos, sino que corresponde al espacio geográfico e ideacional en el que estos pueblos han construido históricamente su sociedad y cultura. Desde esta perspectiva se entra a cuestionar, con bases historico-culturales, los procesos de formación de fronteras políticas a nivel de los límites de los resguardos, municipios, departamentos, e incluso las fronteras nacionales, llegándose a plantear que el territorio Ticuna comprende parte de los tres países y por tanto debe ser considerado a nivel transfronterizo.

Aunque este tipo de cuestionamientos hoy en día se ven jurídicamente respaldados por el reconocimiento de la llamada "Jurisdicción Especial Indígena", es decir, del derecho de los pueblos indígenas a ejercer su autoridad dentro de su territorio y de acuerdo con sus propias concepciones, usos y costumbres, y específicamente a través de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial que da vía libre a la posibilidad de establecer ETIs a nivel intermunicipal e interdepartamental y en ese sentido a la "reconstrucción del territorio indígena ancestral", sin embargo todavía no se ha avanzado en este aspecto y se continúa trabajando a nivel de los resguardos indígenas como entidadades aisladas. En posible que en el futuro y a partir del trabajo político-organizativo de la ACITAM, los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico colombiano logren constituir una ETI multiétnica de carácter regional. Sin embargo, el nivel de conflictos interétnicos motivados por el acceso a liderazgo político se percibe como un serio obstáculo para las pretenciones de unificación, lo que no descarta las posibilidades del reencuentro, a pesar de las diferencias, en el campo de lo político.

En el Perú, los Ticuna están sujetos al régimen jurídico que los cataloga como *comunidades nativas*, lo que les otorga el derecho a la posesión de una porción de tierras delimitada jurídicamente, dándoles libertad para disponer de ellas, con lo que la parcelación y venta son factibles. La situación actual con respecto al territorio de los Ticuna en el Perú, está determinada por la escasez de tierras y de recursos naturales, situación que se ve agudizada debido a las políticas que permiten la colonización de las tierras "baldías" por parte de población blanco-mestiza. En los últimos años, debido a la presencia de los adeptos a un movimiento político-religioso denominado los *Israelitas* en la región fronteriza, los Ticuna temen la posibilidad del establecimiento de colonias cerca de las tierras indígenas, con lo cual las posibilidades de ampliación y titularización de nuevas áreas se verían limitadas.

Pero además del derecho al territorio como factor indispensable para la reproducción socio-cultural de los pueblos indígenas, los Ticuna, así como la mayor parte de los grupos humanos en el mundo entero, reclaman su derecho a la educación y la sulud, bases indispensables para el desarrollo social. Con base en estos objetivos, el CGTT creó organismos como la *Organização Geral dos Profesores Ticuna Bilíngües* (OGPTB) y la *Organização de Monitores de Saúde do Povo Ticuna* (OMSPT). La OGPTB fue creada en 1986 con el objetivo de adelantar programas de formación de los profesores Ticuna con miras al mejoramiento de la calidad de la educación de los estudiantes

indígenas de las 79 escuelas Ticuna del Brasil. Los cursos de formación de los profesores bilingües son realizados por un equipo de profesores-consultores de diferentes áreas disciplinares y especialistas en educación indígena y apuntan hacia una educación que fortalezca la identidad étnica Ticuna, valorizando la lengua materna y los saberes tradicionales, al mismo tiempo que proporciona herramientas para relacionarse con la sociedad nacional, tales como el perfeccionamiento en la lengua portuguesa (OGPTB, 1996:23-24).

En el campo de la salud la OMSPT viene trabajando en la formación de monitores indígenas, quienes son los encargados de la atención básica en salud en las aldeas Ticuna del Brasil. De esta manera se garantiza la permanencia de personal indígena preparado para dar atención primaria en salud, utilizando tanto los conocimientos de la medicina facultativa, pero incorporando también los saberes médicos tradicionales. Los monitores Ticuna desde 1990 recibieron preparación por parte de un grupo de médicos de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), así como también de la organización internacional humanitaria "Médicos sin fronteras"[5] que capacitó a los monitores en la prevención y tratamiento del cólera, enfermedad que con frecuencia afecta a los Ticuna asentados en las riberas del río Amazonas/Solimões (RICARDO, 1996:320).

Debido a los conflictos entre los dos organizaciones políticas de los Ticuna en el Brasil, tanto la OMSPT, como la OGPTB, continuaron la ejecución de sus proyectos, pero esta vez bajo la dirección y asesoría de los líderes indígenas y profesionales vinculados a la FOCCITT. Los conflictos entre las organizaciones Ticuna en el Brasil está contribuyendo a agudizar el faccionalismo entre los indígenas, debilitando la eficacia de su proyecto político y social.

La ACITAM también trabaja en torno al mejoramiento de la educación y salud de los pueblos indígenas. La educación de las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico colombiano aún hoy en día depende administrativamente de la Prefectura Apostólica de Leticia, a través del sistema de "Educación Contratada". Este hecho constituye un obstáculo que entorpece las pretenciones autonómicas de los grupos indígenas de esta región, por cuanto dependen no sólo económica, sino también ideológicamente de esta institución religiosa que, no obstante los cambios que ha sufrido en los últimos años, todavía se sostiene sobre una estructura jerárquica y sobre principios ortodoxos a través de los cuales ejerce control sobre los pueblos indígenas mediante la educación como herramienta principal de su sistema de dominación.

Debido a los logros de los pueblos indígenas en materia educativa estipulados en la Constitución de 1991, y desde los cuales se sostiene el derecho a una educación que respete y desarrolle la identidad cultural, en la última década la Prefectura Apostólica de Leticia debió implementar programas para aproximarse al mundo de los pueblos indígenas a través de la Etnoeducación. Con la asesoría de la Fundación Caminos de Identidad (FUCAI), una ONG compuesta por profesionales de las ciencias sociales y de la educación, se están implementando nuevos programas educativos, los cuales tienden a aproximarse a la realidad histórica y socio-cultural de los grupos indígenas del Trapecio Amazónico. La Prefectura Apostólica está promoviendo la profesionalización de los maestros indígenas, específicamente a través de Instituto Misionero Antropológico (IMA), y otras Universidades particulares con sede en Bogotá. En este sentido, el sistema educativo en el Trapecio Amazónico colombiano está orientado ideológicamente hacia el sostenimiento de una estructura eclesiástica dominante y de sus principios filosóficos, hecho que sin lugar a dudas constituye un obstáculo al derecho de los pueblos indígenas a desarrollarse en forma autónoma y de acuerdo con sus características socio-culturales y perspectivas políticas.

En el campo de las políticas estatales con respecto a la salud indígena, en los últimos años el gobierno colombiano encargó la atención básica a las Administradoras de Régimen Subsidiado (ARS), empresas de salud que reciben recursos del Estado con el fin de que proporcionen atención médica a la población indígena. Cada comunidad, a trevés de sus autoridades, debe escoger y establecer un acuerdo con una empresa de las tres que existen en la región del Trapecio Amazónico, las cuales se encargan de las campañas de promoción, prevención y educación en salud, vacunación, consultas médicas, entrega de medicamentos, hospitalización, cirugías y remisión de casos graves hacia Bogotá. En el momento hay alrededor de 6.500 indígenas afiliados a estas empresas (SEMINARIO-TALLER, 1998), quienes han sido carnetizados con el fin de controlar la prestación del servicio al que pueden tener acceso en cualquier región del país.

[5] Premio Nobel de la Paz ,1999.

Con respecto a estos servicios, los líderes indígenas identifican diversas situaciones problemáticas tales como la corta permanencia de médicos y efermeros en las comunidades, así como también el desconocimiento de los médicos tradicionales por parte del personal médico "blanco", la falta de equipamento y medios de comunicación adecuados y el hecho de que los promotores indígenas de salud no tengan un salario. Sobre estos aspectos se está trabajando en el comité de Salud de la ACITAM, así como también se está pensando en la posibilidad de conformar una ARS específica para los grupos indígenas del Trapecio Amazónico, tal como ha sucedido entre otros pueblos indígenas de Colombia.

La educación formalizada en el Perú, sólo recientemente y debido al apoyo de la Asociación Interetnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), ha sido objeto de apropiación por parte de las comunidades nativas. Según las políticas educativas peruanas, desde 1945 los programas de educación bilingüe en la Amazonía se rigieron mediante los convenios establecidos entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). A partir de estos convenios, el ILV se hizo cargo de la implementación de los programas de educación bilingüe entre las comunidades indígenas selváticas, suministrando "cursos de capacitación para nativos alfabetizadores de la selva peruana" en la ciudad de Yarinacocha, programas en los cuales se formaron las primeras generaciones de maestros bilingües. Sólo cuarenta años después, en 1985, se inicia el programa de educación superior de los maestros bilingües en el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe con sede en Iquitos, donde a partir de 1989 se coloca en marcha el "Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana", pero esta vez ya no bajo la orientación de ILV, sino mediante un convenio establecido entre el Ministerio de Educación del Perú, AIDESEP y otras ONGs (VILLAVICENCIO, 1989:37). De este modo, las comunidades nativas de la selva peruana, con el apoyo de la organización indígena regional, fueron reapropiándose de los espacios educativos, colocándolos al servicio de sus propios intereses y administrándolos de manera más autónoma.

Con la creación de la FECOTYBA y su afiliación a AIDESEP, hoy en día los Ticuna peruanos ya tienen acceso a la educación superior a través de los programas de profesionalización en educación bilingüe establecidos por el convenio entre AIDESEP, el Ministerio de Educación y la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Al terminar los estudios pedagógicos los jóvenes indígenas reciben el título de Bachiller, con la posibilidad de continuar los cursos en la UNAP para obtener el título de licenciados.

En comparación con los programas de educación indígena establecidos en los otros dos países en donde viven los Ticuna, el programa de educación bilingüe en el Perú se perfila como el más coherente con los objetivos políticos de autonomía con base en los cuales se viene trabajando en las organizaciones indígenas actuales. También se destaca el diseño metodológico de este programa en la medida en que el desarrollo de los contenidos procura acercarse a la auto-reflexión socio-cultural de los pueblos indígenas, manteniendo en contacto a los estudiantes con las comunidades de origen. Aunque aspectos similares son posibles de encontrar en los programas de profesionalización desarrollados en Brasil y Colombia, sin embargo, el hecho de que dichos programas estén bajo la dirección y administración de instituciones debilitadas por los conflictos internos y el faccionalismo político, como es el caso de la OGPTB en el Brasil, o de instituciones que funcionan sobre la base de intereses religiosos, como es el caso de la Prefectura Apostólica de Leticia en Colombia, los hace menos eficientes para contribuir a impulsar las aspiraciones autonómicas de los pueblos indígenas.

El acceso a la educación formal está incidiendo en la formación de nuevas generaciones indígenas, quienes están encabezando las organizaciones políticas Ticuna, específicamente en Colombia y Perú. Por tanto, apuntar hacia la consolidación de programas educativos más eficaces y autónomos, constituye un factor indispensable para el desarrollo de las organizaciones indígenas.

3. Entre la tradición y la modernidad: tensiones y conflictos al interior de las organizaciones políticas Ticuna

Con la consolidación de las organizaciones políticas supralocales Ticuna se abre el camino hacia los procesos de politización de la identidad étnica en la medida en que a partir de los nuevos espacios de reflexión y participación política que estas organizaciones proporcionan, los líderes Ticuna están contribuyendo a generar movilizaciones políticas que como señala CARDOSO-DE-OLIVEIRA (1995:5), se fundamentan en la fuerza de las tradiciones míticas o históricas, proporcionando a los miembros del grupo el sentimiento de pertenecer a un "pueblo", concebido como una unidad indivisible.

En efecto, a partir de la creación de estas organizaciones políticas, los Ticuna hoy en día reclaman espacios de participación en los escenarios regionales, nacionales e internacionales, reivindicando su reconocimiento como actores

políticos y generando procesos de movilización que propenden por la autonomía y fortalecimiento de las autoridades indígenas, específicamente frente a los colonos y empresarios "*madereiros*" sectores políticos oficialistas y movimientos religiosos, cuya influencia entre los Ticuna ha contribuido a perpetuar las situaciones de dominación política y socio-cultural a la que fueron sometidos desde la implantación del régimen colonial hispano-lusitano en esta región.

El proceso de politización de la identidad étnica Ticuna encuentra su mayor expresión en los recientes intentos por consolidar un movimiento étnico a nivel transfronterizo. El actual presidente del CGTT, Pedro Inácio Pinheiro, reconocido como "*cacique geral*" entre un sector de la población Ticuna del Brasil, es el principal ideólogo de este proyecto de unificación transfronteriza del pueblo Ticuna que él denomina "*Ticunião*". De la forma como es concebida por Pedro, la *Ticunião* se basa en el hecho de que los Ticuna, independientemente de las fronteras nacionales que hoy los dividen, tienen el mismo origen y comparten los mismos valores socioculturales como pueblo indígena. Esta fuerza histórica y socio-cultural es el principal fundamento de los intentos de aproximación y unificación política.

No obstante, los Ticuna hoy en día se ven enfrentados a diversas situaciones de tensión y conflicto al interior de las organizaciones políticas supralocales, situaciones relacionadas con la búsqueda de nuevas estrategias de articulación al órden social regional y nacional que los impulsa a moverse entre las tradiciones culturales y las transformaciones sociales contemporáneas, es decir, a introyectar nuevos estilos de vida generados por los rápidos procesos de cambio social, sin sacrificar los valores socio-culturales tradicionales que son los que legitiman sus reivindicaciones políticas actuales, mucho más cuando las nuevas políticas indigenistas, por lo menos en Colombia, tienden a reconocer los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

En la ACITAM son evidentes las tensiones generadas a partir de la promulgación de la "Jurisdicción Especial Indígena", disposición jurídica que garantiza el reconocimiento de las autoridades indígenas y su potestad para ejercer jurisdicción de acuerdo con sus usos y costumbres, otorgándoles libertad para establecer formas de organización política, códigos de comportamiento social, así como también para ejercer funciones punitivas de acuerdo con sus parámetros socio-culturales. No obstante, para las pueblos indígenas del Trapecio Amazónico, que durante años han vivido bajo la tutela de la Iglesia Católica y la manipulación política de las autoridades "blancas", constituye un proceso difícil dar los primeros pasos hacia el ejercicio de la Jurisdicción. El temor se acrecienta cuando se habla de asumir la aplicación de sanciones penales, cuando durante muchos años han sido las autoridades "blancas" quienes se encargaron de aplicar el castigo correspondiente y de acuerdo con los parámetros legales de la sociedad nacional. De esta manera, los *Curacas* de los Cabildos del Trapecio Amazónico manifestan su incapacidad para establecer sanciones o castigos debido al temor de las retaliaciones de los infractores. Aunque en algunas aldeas los *Curacas* se encargan de aplicar sanciones en casos de robo o riñas, éstos se quejan de que no siempre este tipo de sanciones son acatadas en las comunidades.

La existencia de conflictos intergeneracionales entre los "abuelos" /*iñatü*/, como jefes de los segmentos clánicos Ticuna, y los *Curacas* jóvenes, como autoridades intermediarias entre las comunidades indígenas y las instituciones estatales, es una situación característica de diversas aldeas indígenas del Trapecio Amazónico, los cuales no sólo son el reflejo de la existencia de diversas instancias de autoridad en las comunidades, sino también la expresión de la tensión existente entre los ideales políticos fundamentados en la necesidad de consolidar las tradiciones socio-culturales y las dificultades prácticas de asumir los procesos políticos contemporáneos y ejercer autonomía como autoridades indígenas.

Esta tensión aparece como consecuencia de las circunstancias históricas que los pueblos indígenas de Colombia viven en estos momentos cuando el Estado, a través de sus políticas indigenistas, proporciona las herramientas jurídicas para que los pueblos indígenas tomen en sus manos la dirección de su propio destino y de acuerdo con sus espectativas y parámetros socio-culturales. Sin embargo, las comunidades indígenas hoy perciben las enormes dificultades para asumir este proceso, pues hasta hace una década los pueblos indígenas todavía eran considerados como menores de edad y, por ende, debían estar bajo la tutela del órgano indigenista estatal: la Oficina de Asuntos Indígenas como dependencia del Ministerio del Interior, y de la Iglesia Católica.

El establecimiento de relaciones entre las organizaciones indígenas y "actores externos" tales como movimientos religiosos, sectores políticos oficialistas, antropólogos y otros profesionales, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, como estrategia para acceder a recursos humanos y económicos que les permitan dar continuidad a los proyectos forjados con base

en sus objetivos centrales, constituye otro factor que provoca conflictos al interior de las organizaciones indígenas. El caso del faccionalismo político entre las organizaciones Ticuna en el Brasil, es el más claro ejemplo de este fenómeno.

Siguiendo a BOURDIEU (1989), los antropólogos brasileros FAULHABER & ALMEIDA (1999:274-275) hacen una interpretación de esta situación conflictiva entre CGTT y FOCCITT en términos de "la lucha por la representación" generada a partir de la intervención de agentes externos al pueblo Ticuna, tales como madereros, comerciantes y actores que controlan el poder a nivel local, así como también la FUNAI y las iglesias evangélicas, los cuales contribuyeron a intensificar el nivel de los conflictos entre los dirigentes Ticuna, motivando conflictos entre facciones.

Concuerdo con los autores. Sin embargo, mi experiencia etnográfica me induce a plantear que la pugna política entre CGTT y FOCCITT deriva también de los conflictos internos y divergencias politico-ideológicas tanto entre los dirigentes indígenas como entre los asesores blancos que han acompañado el proceso de organización política de los Ticuna en el Brasil, y en el cual los antropólogos ocupan un papel protagónico. Los conflictos entre estas dos organizaciones se estructuran ideológicamente en torno a la aceptación o rechazo de la presencia de antropólogos entre las comunidades indígenas Ticuna, así como también en torno a la apertura hacia la influencia de otros movimientos religiosos y sectores políticos oficialistas.

Podríamos argüir que se trata de faccionalismos generados en nuevas situaciones de relaciones interétnicas en las cuales la creación y fortalecimiento de vínculos institucionales tanto con organismos estatales, como con ONGs y movimientos religiosos llegan a constituirse en estrategias para acceder a recursos económicos, posiciones de liderazgo y control de poder, esta vez ya no sólo a nivel de cada localidad, sino ampliando el campo de acción a nivel regional. A partir de las actividades militantes de las dos organizaciones políticas entre los Ticuna del Brasil, en los últimos años se viene presentando un proceso de faccionalismo político que está generando serios conflictos al interior de las aldeas indígenas.

En lo referente a las estrategias tomadas por las dos organizaciones para ganar espacios de representatividad política, se destaca la proliferación de asociaciones de diferentes sectores de la población indígena (mujeres, jóvenes, estudiantes, padres de familia), los cuales buscan conformarse como organismos intitucionales con el fin facilitar los procesos de gestión de recursos para la realización de sus objetivos. Cada organización, siguiendo orientaciones político-ideológicas específicas, procura el apoyo de sectores sociales e instituciones diferentes: el CGTT entre los antropólogos y otros profesionales especialmente de la *Universidade Federal do Rio de Janeiro* (UFRJ), así como también recibe apoyo del *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), en tanto que la FOCCITT procura apoyo en nuevos movimientos religiosos como la Unión de las Iglesias para la Paz Mundial, en instituciones gubernamentales locales como la Prefectura de Tabatinga, en movimientos políticos oficialistas, así como también entre otros profesionales.

Este afán por crear organizaciones a través de las cuales sea posible canalizar recursos para generar desarrollo socio-económico en las aldeas indígenas, se ha constituido en una de las estrategias utilizadas por las facciones políticas entre los Ticuna del Brasil para ganar adeptos y demostrar eficacia en sus acciones. Sin embargo, estos organismos institucionales al ser instrumentalizados también como estrategias de competencia en las disputas por acceder a posiciones de representatividad material y simbólica entre las facciones políticas, difícilmente podrían constituirse en verdaderos espacios para la consolidación de la autonomía de los Ticuna como pueblo.

Los conflictos entre el CGTT y la FOCCITT están impactando también los intentos de unificación Ticuna en el contexto social transfronterizo. El CGTT tiene vínculos con los Ticuna de Colombia y con la ACITAM, mientras que la FOCCITT está buscando estrechar relaciones con la FECOTYBA, como organización que aglutina a los Ticuna del Perú. En este sentido, es posible preveer que en el transcurso de los procesos de acercamiento con las otras organizaciones, las divergencias y conflictos entre estas organizaciones brasileras se constituyan en un obastáculo para los objetivos de unificación de los Ticuna en el espacio transfronterizo.

Para cerrar esta reflexión sobre las organizaciones políticas supralocales entre los Ticuna en el Brasil, es preciso cuestionar si la generación del faccionalismo político se debe al hecho de que los Ticuna culturalmente se resisten a la aceptación de formas de gobierno centralizadas en las cuales aparece la figura de un jefe que ejerce autoridad a nivel de todo un pueblo. La permanencia de líderes que han estado al frente del CGTT en casi toda su historia es un factor que viene siendo cuestionado por los líderes ahora asociados a la FOCCITT, pero también por los Ticuna que no tienen nada que ver con papeles de liderazgo. Esta característica de la organización política de los Ticuna en el Brasil, a mi modo de ver, se constituye en uno de los principales motivos que condujeron a la

generación de facciones al interior del CGTT como organización pionera a nivel supralocal.

El sistema de elección anual de una nueva junta directiva que se ha establecido en la ACITAM, como organización indígena en el Trapecio Amazónico Colombiano, parece adecuarse más a las espectativas culturales que los Ticuna tienen con respecto a estos nuevos organismos políticos. Mediante estos mecanismos de rotación constante de cargos directivos lo que podría ser considerado como un acto de ejercicio del poder puede ser mayormente tolerado por parte de pueblos indígenas que, como los Ticuna, carecen de estructuras políticas centralizadas. En este sentido, al jugar el difícil papel de mediadoras entre la tradición y la modernidad, entre local, lo nacional e internacional, las organizaciones indígenas deben asumir también la difícil posición de convertirse en motivadoras de tensiones y conflictos al interior de los grupos étnicos a quienes representan.

CONCLUSIONES

Considerando los planteamientos de GEERTZ (1987:208-209) sobre las ideologías identitarias que él denomina "esencialistas" y "epocalistas", podemos concluir que los objetivos y propuestas politico-organizativas de las organizaciones políticas de los Ticuna en los diferentes contextos nacionales se reafirman en posiciones "epocalistas", es decir, en "la dirección y significación que los actores dan a la historia contemporánea", posición de la cual derivan sus objetivos modernizantes tales como acceso a educación formalizada y al sistema institucionalizado de salud, la implementación de proyectos productivos, la protección del medio ambiente. Para ello deben recurrir al mismo tiempo a actitudes y discursos que reivindican las esencias culturales, en algunos casos más como un medio que como un fin en sí, mucho más cuando es el Estado, como es el caso de Colombia, el que garantiza las posibilidades de consolidarse desde una perspectiva "esencialista", es decir, desde una perspectiva que se fundamenta en "el estilo de vida indígena", propendiendo por el fortalecimiento de las raíces históricas y culturales de cada pueblo.

La tensión entre estas dos posiciones, expresada tanto tanto en los discursos como en las prácticas sociales, está generando situaciones conflictivas al interior de las organizaciones indígenas, provocando conflictos intergeneracionales a nivel de las autoridades en cada aldea, como es el caso de los Ticuna de Colombia; pero también faccionalismos políticos como entre las organizaciones Ticuna en el Brasil. Son éstas algunas manifestaciones de los procesos socio-politicos contemporáneos que viven los pueblos indígenas en esta región de fronteras, quienes deberán enfrentar las ventajas y desventajas de continuar en la búsqueda de experiencias político-organizativas fundamentadas en aspiraciones de carácter "epocalista", lo que les restaría legitimidad socio-cultural y política al interior de las propias aldeas indígenas y ante las diferentes sociedades nacionales; o bien, de reafirmarse en las "esencias culturales", lo que podría desembocar en la agudización de los conflictos interétnicos, como los que involucran a Ticunas y Cocamas en el Brasil, caso en el cual correrían más riesgo las organizaciones políticas supralocales en Colombia y Perú, debido a que se consolidan sobre la base de experiencias de conviencia enterétnica entre Ticunas, Yaguas y Cocamas. Los procesos de consolidación de las organizaciones indígenas deberán enfrentar, inevitablemente, este tipo de tensiones y conflictos como parte de los procesos sociales contemporáneos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, P., 1989 – **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: DIFEL. 311p.

CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R., 1995 – La politisation de l'identité ethique et le mouvement indígdène au Brésil. **Recherches Amérindiennes au Quebec**, Canadá, **25**(4):5-13.

FAULHABER, P. & ALMEIDA, F.V.R., 1999 – Recursos e representação em disputa entre os Ticuna/Am/Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, **Série Antropologia**, Belém, **15**(2):271-285.

GEERTZ, C., 1987 – La interpretación de las culturas. Barcelona: Editorial Gedisa. 387p.

OGPTB (Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües), 1996 – **Projeto de Educação Ticuna**. Mimeo.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1996 – Os caminhos para o Evare: a demarcação Ticuna. In: RICARDO, C.A. (Ed.) **Povos indígenas no Brasil 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socio-Ambiental. p.307-309.

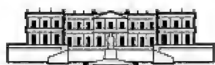
RC (REPÚBLICA DE COLOMBIA), 1991 – **Nueva Constitución Política de Colombia 1991**. Bogotá: Ediciones J.R. Bernal. 251p.

RFB (REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL), 1988 – **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Brasília, DF: Centro Gráfico do Senado Federal. 390p.

RICARDO, C.A. (Ed.), 1996 – **Povos indígenas do Brasil 1991-1995**. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental ISA.

SEMINÁRIO-TALLER, 1998 – Seminário-Taller, 58., Arara. Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM): Comunidad indígena de Arara.

VILLAVICENCIO, M., 1989 – Educación bilingüe en el Perú: hitos y perspectivas. **Amazonia Peruana, CAAP**, Lima, **18**(Educación):29-38.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.81-87, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

JOVIÑA, CACIQUE OU PRESIDENTE? UMA APROXIMAÇÃO AO CONSELHO DAS ALDEIAS WAIÃPI [1]

SILVIA LOPES DA SILVA MACEDO TINOCO [2]

RESUMO: O artigo reconstitui o histórico de criação do conselho das aldeias waiãpi, assim como discute seu funcionamento, sua incorporação na organização sócio política waiãpi e as interpretações que estes índios vêm construindo sobre o conselho. É discutido o lugar desse conselho nas relações de contato dos Waiãpi e aponta os sucessos e entraves desta organização.

Palavras-chave: conselho indígena, relações de contato, Waiãpi, educação indígena, organizações não-governamentais.

ABSTRACT: *Joviña*, cacique or president: one approach to the Waiãpi villages Council

The article describes the historical process of construction of the Waiãpi Council. It discusses its fonctionament, its relations with the waiãpi social organization and the indigenous interpretations about the council. The author arguments the place of this council in the waiãpi relations with the non-indians and she points out the success and the difficulties of this kind of organization.

Key words: indigenous council, contact relationships, Waiãpi, indigenous education, non-governamental organizations.

INTRODUÇÃO

As organizações indígenas vêm sendo, desde 1988, representantes legítimas das populações indígenas junto ao Estado. A grande quantidade de organizações fundadas a partir de 1988 - segundo levantamento feito em 1999 (GRUPIONI, 1999), o número de associações e organizações indígenas ultrapassa 290 – é um bom motivo para realizarmos reflexões e encontros que discutam o tema[3].

O Conselho Waiãpi é um entre as 290 organizações indígenas de que se tem notícia. Foi registrado em cartório no ano de 1996 e vem sendo identificado por agências governamentais e não-governamentais como representante legítimo da "comunidade Waiãpi", e por isso interlocutor privilegiado para questões envolvendo as relações de contato entre esses índios e os não-índios.

Discutir as reivindicações "da comunidade", por meio de representantes do Conselho Waiãpi, tem sido a política de agências (nacionais e estrangeiras) com as quais este grupo indígena se relaciona.

Essa política tem, por um lado, seus méritos: a tentativa de abandono do antigo preconceito de serem os índios incapazes ou "parcialmente capazes" de defenderem seus direitos, demandas e reivindicações, e uma consequente diminuição ou mesmo supressão de intermediários não-índios. Por outro lado, ela acaba por impor formas de organização política, como o são as associações e conselhos, bastante diferentes daquelas próprias aos grupos indígenas.

O caso Waiãpi é paradigmático nesse sentido. A construção do conselho foi e vem sendo um movimento daquela população por uma forma de representação política junto aos *karai-ko*, termo Waiãpi para os não-índios. Assessores da organização não-governamental (ONG) Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que desenvolvem trabalho com os Waiãpi desde início dos anos 90[4], procuraram propor um modelo de organização indígena que se aproximasse das formas de organização política desse grupo. O conselho foi o modelo escolhido, e o histórico deste vem demostrando que o modo Waiãpi de fazer política define as concepções waiãpi sobre esta organização assim como seu funcionamento. Contudo, tomar o conselho como representante da "comunidade Waiãpi", fato esse que agentes não-índios fazem com freqüência, pode vir a ser problemático.

Neste artigo será feita uma etnografia do histórico do conselho Waiãpi, de seu funcionamento, e dos modos

---

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 28 de março de 2003.

[2] Doutoranda em Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/LAS/EREA). 54, Boulevard Raspail, 75006, Paris, França. Pesquisadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. Rua do Anfiteatro, Conjunto Colméias, Favo 8, Cidade Universitária, São Paulo, SP, Brasil. Membro do grupo de educação indígena (MARI).

[3] Esta data é marco do início das ações do CTI: Recentemente os programas waiãpi passarm a ser coordenados por uma nova ONG, Iepé, composta em sua maioria pela então equipe waiãpi do CTI. É importante lembrar, contudo, que a coordenadora dos projetos Waiãpi, Profa. Dominique Gallois, vem pesquisando e desenvolvendo ações com este grupo desde final da década de 70.

como os Waiãpi vêm interpretando essa organização política. A análise se iniciará pela exposição de alguns dados sobre a organização social Waiãpi. Passar-se-á então à etnografia do conselho Waiãpi, de sua fundação a seus entraves atuais.

Aproximando-se dos Waiãpi

Os Waiãpi são índios de língua Tupi que habitam a região da fronteira Brasil-Guiana Francesa. Parte dessa etnia vive em aldeias às margens do rio Oiapoque – Guiana Francesa, outros ocupam porção noroeste do estado do Amapá e são denominados Waiãpi do Amapari.

Os Waiãpi do Amapari, sobre os quais versa este trabalho, são um grupo que reúne 534 pessoas que se distribuem em 29 assentamentos, 15 deles de ocupação permanente, dispersos em seu território (TINOCO, 2000). Em "contato"[5] desde 1973, tiveram os limites físicos da Terra Indígena Waiãpi demarcados no ano de 1996 e homologados em 1997.

Os *wanako*, grupos locais Waiãpi, são unidade de referência na organização sócio-política desse grupo indígena. Os *wanako* são parentelas que ocupam historicamente espaços geográficos determinados. Essas "parentelas localizadas"[6] (CABALZAR, 1997) são famílias nucleares interrelacionadas por laços de parentesco e afinidade que ocupam regiões exclusivas do território. Ali realizam suas atividades de subsistência: plantio, caça e coleta.

As parentelas tendem a se agrupar em um local principal, que chamado aqui por aldeia, em certas épocas do ciclo anual de produção econômica. Nessas aldeias cada família nuclear tem casa e roça. Há também outras ocupações onde as famílias nucleares possuem roças e passam alguns meses do ano.

As aldeias são perenes e fatores como tempo de ocupação, esgotamento do solo, pragas na plantação ou morte do chefe do grupo local fazem com que sejam abandonadas.

O ciclo de subsistência Waiãpi segue as variações climáticas da região. Essas são definidas por duas estações: o inverno (época de chuva – janeiro a julho) e o verão (época de seca – agosto a dezembro). O inverno é a época em que as famílias nucleares se concentram na aldeia, no verão elas se dispersam por suas casas na roça e acampamentos de coleta. A atividade econômica baseia-se principalmente na caça, coleta e agricultura.

A descendência Waiãpi é bilateral. Há uma regra preferencial de casamento entre primos cruzados estimulando-se, assim, a endogamia dos grupos locais. A residência pós-marital é tendencialmente uxorilocal.

Os grupos locais mantêm relações sócio-políticas específicas entre si e tendem a permanecer em suas regiões exclusivas, sendo pouco comum o trânsito entre regiões.

Em cada grupo local há posição de chefia definida. Os *Joviña* são, na tradução para o português de jovens e adultos Waiãpi, chefes/líderes dos grupos locais.

Muitas das características que definem a posição de chefia Waiãpi se assemelham àquelas que definem a chefia em outros grupos indígenas descritos em estudos como os de VIVEIROS-DE-CASTRO, 1986; KRACKE, 1978; CABALZAR, 1997; FRANCHETTO, 1993; ARVELO-JIMENEZ, 1974; FARAGE, 1997; CLASTRES, 1972.

É considerado *Joviña*, chefe da aldeia, o homem que escolheu o local para sua abertura. A habilidade da chefia se revela na capacidade do *Joviña* em reunir ao redor de si seus filhos e noras, filhas e genros, irmãos e cunhados, que residirão com ele em sua aldeia. Revela-se também na capacidade oratória, no conhecimento das histórias Waiãpi, na habilidade como caçador, na capacidade de apaziguar conflitos, na generosidade, nas suas relações de proximidade com o xamã. O chefe Waiãpi não tem "atribuições de real autoridade" (GALLOIS, 1986) no sentido de possibilidades de mando/obediência e uso de coerção sobre o grupo. Atua como promotor de entendimento e cooperação entre indivíduos e entre grupos locais.

O Conselho Waiãpi – *Apina*, um breve histórico

O Conselho waiãpi foi resultado de um longo processo de discussão entre os Waiãpi e assessores não-índios sobre possíveis formas de representação política desses junto aos *karai-ko*. Os Waiãpi começaram a buscar, juntamente com interlocutores do CTI, formas alternativas de organização que pudessem canalizar demandas, como demarcação de terra, assistência à saúde, escola. Frustrados com a atuação e o padrão

---

[5] Esta data de "contato" é aquela estabelecida pela Fundação Nacional dos Índios (FUNAI). Não estamos, de maneira alguma, reduzindo as relações históricas deste grupo (com outros povos e com não-índios de diferentes estados-nação -brasileiros, franceses, guianenses) à esta data "oficial".

[6] Segundo CABALZAR (1997:2) "*Wanako em sentido amplo resgata a cognação (-etãrã), remetendo-a às transformações concretas das aldeias no tempo (da residência, da contínua instauração de novas aldeias e abandono de antigas, da ocorrência constante de novos casamentos). Remete também, pelo viés da memória genealógica e da memória oral, ao significado sócio-político das parentelas que estão na origem (Japyr-er) das atuais, cuja importância permanece ao longo de gerações, assim como das parentelas em relações sócio-políticas em determinadas épocas*".

de relacionamento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os Waiãpi estavam à procura de novos interlocutores com quem pudessem estabelecer relações diferenciadas daquelas até então vivenciadas com funcionários desta fundação. Esse quadro atual, é preciso lembrar, insere-se numa conjuntura mais ampla de políticas nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais, voltadas à região Amazônica e às populações indígenas. Nesta conjuntura, a disponibilização de recursos por parte de organizações não-governamentais internacionais, que alocam verbas em órgãos públicos e organizações não-governamentais brasileiras, tem impulsionado políticas voltadas aos índios e para o desenvolvimento da região. A política de governos geridos por partidos de esquerda, que procuram estabelecer parcerias com as "comunidades indígenas" e organizações de apoio, e a presença de organizações não-governamentais, como o CTI, desenvolvendo projetos e incentivando a autonomia por meio de organizações representativas, completa este rápido resumo dos principais atores presentes no atual contexto de relações waiãpi.

O *Apina* foi construído tendo por objetivo discutir e solucionar questões e demandas relacionadas ao convívio com os *karai-ko*. Somado a este movimento Waiãpi por uma forma de organização que os representasse perante os não-índios, estava o estímulo de órgãos governamentais e não-governamentais – cuja política atual é relacionar-se com a sociedade civil por meio de organizações civis e não-governamentais – por uma organização Waiãpi. A Sociedade Alemã de Cooperação, GTZ, financiadora do projeto de demarcação Waiãpi, por exemplo, estimulou a criação de uma organização que representasse "os Waiãpi" como um todo e com a qual poderia negociar diretamente enquanto "representante da comunidade indígena". O Governo do Estado do Amapá, gestão Capiberibe (PSB), também procurou realizar suas políticas públicas junto aos grupos indígenas por meio de associações e conselhos dessas "comunidades".

O nome do conselho, *Apina*, nasceu em um curso em Serra do Navio (AP), no ano de 1991. Um líder presente sugeriu que o nome do subgrupo histórico aliado, *Apina*, fosse acatado como nome para o então nascente conselho. A postura adotada pelos Waiãpi, em época de invasões e de luta pela demarcação da Área Indígena, era de se mostrarem agressivos, como os *Apina*, e de saberem defender-se dos inimigos invasores. Segundo o líder, dar o nome *Apina* ao conselho reforçaria a postura "guerreira" dos Waiãpi. Depois de veemente campanha deste líder, *Apina* foi o nome escolhido para a organização.

Os cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho *Apina*

Os cursos de formação de professores Waiãpi, uma entre as atividades do Projeto de Educação da ONG CTI, tornaram-se espaço privilegiado para a discussão do conselho. Neles é possível observar múltiplas relações entre os Waiãpi e entre esses e os *karai-ko*. Os conteúdos debatidos nos cursos, a formação de um "grupo" que reúne indivíduos de *wanako* diversos, o exercício da "representatividade" e a construção do coletivo, do "nós Waiãpi", são outros fatores que definem essa posição privilegiada dos cursos.

A demanda por uma escola "que funcione", como dizem os Waiãpi, é antiga. Desde a década de 70 esses índios vêm reivindicando uma boa escola, que os ensine o português e a matemática *karai-ko*, aumentando assim a autonomia desses índios frente a seus assessores não-índios (FUNAI, CTI, Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), Governo do Estado, entre outros). O Projeto de Educação veio ao encontro dessa demanda. Os temas discutidos nos cursos estão diretamente ligados à discussão de assuntos do "mundo *karai-ko*" e a elaboração e execução de projetos. A constituição do *Apina*, seu estatuto e organização institucional, foram objeto de cursos e discussões, que se tornaram momentos privilegiados, mas não únicos, de debate e troca de informações que interessam aos Waiãpi. É nos cursos que um grupo de jovens aprende, incorpora e resignifica conjuntos cada vez maiores de informações necessárias para alcançar a desejada autonomia na comunicação e negociação com os não-índios. É ali também que têm sido discutidas informações que dão subsídios para a administração do *Apina*. Os jovens professores que participam dos cursos se entendem, cada vez mais, como os capacitados para administrar e cuidar das "coisas que envolvem os *karai-ko*". Dominando melhor o português e algumas operações matemáticas, esses jovens começam a disputar posições de autoridade e prestígio antes ocupadas exclusivamente pelos *Joviña* e xamãs Waiãpi.

Este conflito que se estabelece entre jovens e velhos[7] se expressa com clareza nos cursos. Os jovens

---

[7] Os Waiãpi utilizam os termos "jovens" e "velhos" para definirem-se mutuamente. Velhos são aqueles que já têm filhos casados e netos. Fundadores de aldeia – *Joviña*, os velhos "sabem muito as coisas de Waiãpi" . Os jovens são rapazes adolescentes solteiros ou recém-casados com seus primeiros filhos que estão começando a constituir suas famílias. Os "velhos" têm, na maioria das vezes, idades superiores a 40 anos. Os jovens têm idades que variam dos 15 aos 25-30 anos. Quando conversam em Waiãpi utilizam os termos de parentesco. Há termo genérico que denomina "os velhos" – tamõ, que é parte da terminologia de parentesco.

reclamam da falta de espaço perante os chefes. Por dominarem a fala, compreenderem as concepções de mundo *karai-ko* e traduzirem-nas para os chefes, os jovens se entendem como lideranças, intitulando-se como tal, sempre na ausência dos chefes mais velhos. Capazes de discursos e atuações políticas frente aos *karai-ko*, esses jovens demandam posição semelhante entre os Waiãpi. Querem ser tratados como chefes, respeitados pelo grupo. Os *Joviña* os consideram jovens em formação, que pouco sabem e que ainda não possuem as qualidades constitutivas dos *Joviña*.

A disputa é vivenciada diferentemente pelas partes em questão. Preocupados com a falta de interesse de alguns jovens pelas "coisas de Waiãpi", os chefes não se sentem ameaçados por estes: os professores são, por definição, jovens, e, portanto, ainda novos para o exercício da chefia. E ainda, quanto mais se afastam das "coisas de Waiãpi", mais ficam, segundo os velhos, distantes da possibilidade de serem "grandes *Joviña*". Só serão grandes chefes aqueles que souberem muito bem os cantos, as histórias, as falas, as danças, aqueles que constituírem famílias e que fundarem aldeias.

Apina, estrutura e funcionamento

A presença de assessores não-índios na elaboração, institucionalização, legalização e administração de organizações indígenas, tem sido apontada como essencial em trabalhos sobre o tema (ALBERT, 1996; 2001; RICARDO, 1995; ARRUDA, 1999). O caso Waiãpi não é diferente. À procura de formas de representação e negociação junto aos não-índios diferenciadas daquelas já conhecidas – como é o caso dos caciques e capitães –, os Waiãpi solicitaram aos assessores da ONG informações sobre possíveis meios de representação que possibilitassem a concretização de demandas não atendidas pela FUNAI.

O Conselho *Apina* representa as aldeias Waiãpi e se organiza da seguinte forma: há o conselho dos chefes das aldeias da Área Indígena Waiãpi, a assembléia geral e a diretoria (presidente, tesoureiro e secretários). No Conselho todos os *wanako* estão representados e a autonomia de cada um desses grupos permanece sendo a política que orienta as discussões. Nas reuniões todos os chefes, *Joviña* dos *wanako*, e demais interessados, participam e debatem, em ritmo e discurso próprios, as questões de seu interesse. A presença de todos os *Joviña* de diferentes grupos locais – por vezes mais de um por grupo local – compondo o "conselho dos chefes" mantém atuante no *Apina* o modo Waiãpi de relacionamento e de negociação política intra e inter grupos locais. Mas o *Apina*, ao contrário dos outros fóruns de discussão política Waiãpi, é um lugar criado para discutir os assuntos que envolvem os *karai-ko*. Nas reuniões do *Apina* não se discutem questões matrimoniais, xamânicas ou de ordem semelhante. Ali se discute apenas as "coisas de *karai-ko*": projetos, problemas de saúde, educação, invasão da Terra Indígena, alternativas de produção econômica, etc.

Variadas e díspares são as interpretações Waiãpi sobre o que é o *Apina*. A maioria delas aponta para um entendimento do conselho como um lugar para "ajudar a comunidade" a resolver seus problemas e como um meio de conseguir financiamentos que possibilitem a execução de projetos. Esses projetos são elaborados, em sua maioria, pelos Waiãpi, com assessoria do CTI, e procuram atender as demandas desses índios nas áreas de educação, controle territorial, alternativas de produção e autonomia política.

De modo geral, os *wanako* têm demandas comuns que são expressas em discursos proferidos nas reuniões do *Apina*. Porém nem todos estão de acordo com os projetos elaborados. Há grupos-locais que não concordam com os projetos propostos. Aos discordantes restam algumas alternativas: são convencidos do contrário, não participam daquele projeto ou fundam uma nova associação.

Todas essas alternativas acontecem entre os Waiãpi. Em todas as reuniões presencia-se convencimentos mútuos sobre diversas questões. É possível observar também a oposições de grupos locais específicos a determinados projetos – como foi o caso de um projeto de saúde do CTI (em 1997) – que optam pela não participação em suas atividades.

A última alternativa também aconteceu entre os Waiãpi. Um grupo local, que discorda de parte das ações do CTI, fundou, em outubro de 1997 – registrada em cartório em Abril de 1998 – uma nova associação Waiãpi, a Associação dos Povos Indígenas Waiãpi Triângulo do Amapari (APIWA-TA). Assessorados por missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), com quem estabeleceram contato na década de 80, e por funcionários da FUNAI, contrários às políticas e propostas da ONG, os Waiãpi desse *wan* criaram uma associação exclusiva para membros desse grupo.

Essa prática vem sendo verificada em diversas regiões do país. Comumente, grandes organizações que representam um grupo indígena ou uma diversidade de povos indígenas, sofrem cisões internas. Novas associações são fundadas pelos dissidentes, que têm demandas e reivindicações específicas[8]. No caso

[8] É possível acompanhar a genealogia de cisões e fundações de organizações indígenas pelo número e pelas datas de fundação e encerramento dessas. Estudos como os de RICARDO (1995) e ALBERT (1996; 2001), contribuem para essa genealogia.

Waiãpi, o APIWA-TA foi criado para atender às demandas específicas do grupo local que a criou. Essa dissidência, no entanto, não os excluiu do Conselho *Apina*. Os participantes dessa associação são membros do Conselho. Aqui, mais uma vez, revela-se o modo Waiãpi de fazer política. A autonomia desse *wan* e o exercício do dissenso não são vistos como "problema" pelos outros grupos-locais. "Ele é assim mesmo, deixa ele", diziam os chefes Waiãpi.

A criação de novas associações, como a APIWA-TA no caso Waiãpi, coloca uma questão fundamental para discussão. A noção de representação política. Essencial para o funcionamento de organizações, como as aqui discutidas, a representação é, no caso Waiãpi, bastante questionável e está ligada a redes de relações sócio-históricas. Os Waiãpi não se sentem "representados" quando o presidente do *Apina* ou chefe de sua aldeia vai à uma reunião. Bastante marcado no discurso, eles desconfiam das ações que não presenciam e afirmam, quando não estão presentes em alguma discussão, o seguinte: "eu não estava lá; eu não vi; foi meu cunhado que falou, né."

As relações de parentesco e aliança entre os *wanako* determinam as relações de confiança entre os Waiãpi. São essas que dão, de maneira bastante frágil, alguma legitimidade aos representantes, que são, na maioria das vezes, parentes próximos e/ou chefes de grupos locais.

Somada a fragilidade do exercício de representação há, nas tomadas de decisão em conselho, o exercício do dissenso. Se para os Waiãpi o dissenso é a prática, para os *karai-ko* a inexistência de uma posição consensual da "comunidade Waiãpi" tem sido um problema. Se não há a "comunidade Waiãpi", não há projeto, afinal esses são desenvolvidos para a "comunidade" e não para alguns grupos-locais específicos.

Aqui chega-se ao ponto nevrálgico da questão. A forma de organização política Conselho, que teve a criação incentivada por agências não-índias, foi construída pelos Waiãpi, que a vêm incorporando e estruturando segundo modos próprios de organização política. Até a fundação do conselho, não havia entre os Waiãpi uma instituição política representativa e centralizadora. Nenhum conselho dos chefes, casa dos homens ou organização similar de decisão que reunisse seus chefes e demais habitantes para discussões e decisões políticas existia. Com exceção de festas de caxiri e visitas a familiares, esses índios não tinham o costume de realizar grandes reuniões para discutir questões políticas. O Conselho e suas reuniões criaram novos fóruns de discussão. Somada a esses fóruns, está a criação de novas "posições", o presidente, o vice-presidente, o tesoureiro, que, devido ao crescente convívio dos Waiãpi com os não-índios, e aos cursos de formação, têm se tornado posições de destaque. Hoje os "representantes" Waiãpi que são procurados pelos não-índios não são apenas os *Joviña*, os caciques e os capitães. Há também os novos representantes políticos que, com importância e representatividade relativa para esses índios, são os "representantes dos Waiãpi" para os não-índios.

Essas posições, ocupadas atualmente pelos Waiãpi mais jovens, são vistas por esses rapazes como posições de prestígio que podem assumir de imediato, pois para serem *Joviña* precisariam, além de mais idade, acumular conhecimentos, conhecer a oratória e os discursos e mostrar todas as qualidades que definem um chefe. A presidência, tesouraria ou secretaria do *Apina*, assim como a posição de professor, agente de saúde ou motorista, os colocam no exercício dessa "representação junto aos *karai-ko*" e possibilitam o controle de bens e de informações desejadas por muitos Waiãpi.

No entanto, essa representação e o conselho *Apina* não exaurem as relações estabelecidas entre Waiãpi e *karai-ko*. Com importância relativa, e compreendido diferentemente pelos membros daquela população, o conselho é um entre vários canais de comunicação e troca que os Waiãpi estabelecem com os não-índios. Os jovens que estão realizando cursos de formação de professores e agentes de saúde dominam, de maneira crescente, os modos de comunicação dos *karai-ko*. Utilizando-se desse domínio tomam à frente, com aval dos mais velhos, das negociações. Há outros Waiãpi, no entanto, que têm contato intermitente com os *karai-ko*. Muitos desses não compreendem essa forma de organização política que canaliza, em um conselho representativo de um coletivo ainda em construção (os Waiãpi), as reivindicações e demandas. Continuam, assim, estabelecendo seus laços com os não-índios e reivindicando suas demandas (que nem sempre são as mesmas do "coletivo Waiãpi").

Mas o que é a "Comunidade Waiãpi"?

O processo de construção da noção de território Waiãpi teve como produto, além da noção e delimitação da Terra Indígena (TI), o início da construção de uma noção de identidade étnica, de um "nós Waiãpi". Essa noção, em construção pelo grupo, é um dos pressupostos para a organização do conselho. O *Apina* representa o "nós Waiãpi", a "comunidade", termo utilizado por diferentes agentes não-índios em contato com populações indígenas. Essa "comunidade", entendida pelos Waiãpi como conjunto de grupos-locais politicamente autônomos inter-relacionados por

relações sociopolíticas, relações de parentesco e aliança, é entendida, ou desejada pelos não-índios, como um grupo coeso que representa, ou deveria representar, demandas e posições políticas consensuais. A fragmentação e autonomia política dos *wanako* não é bem vista. Além do Conselho, os Waiãpi têm que criar uma "comunidade consensual", para assim conseguir respostas às suas demandas.

É possível afirmar que o respeito à diferença, tantas vezes proferido em discursos e programas governamentais e não-governamentais passa, nesse caso, pela aceitação de uma auto-representação indígena que se constrói segundo padrões de organização política não-indígenas, como o conselho. Este representa uma "comunidade" que espera-se coesa, uniforme, e não uma realidade fragmentada, composta por grupos sócio-políticos autônomos, como é o caso dos Waiãpi. Para conseguirem respostas as suas reivindicações e demandas cabe aos Waiãpi, então, adequar-se às expectativas e modos de representação e negociação não-índios.

Cabe a eles, também, adequar-se a recortes étnicos e construções de unidades identitárias construídas pelos não-índios. Se os etnômios são produtos de preconceitos etnocêntricos e *misunderstandings* culturais, "membros de Estados-nações, como nós, têm o preconceito de que toda sociedade tem que ter nome próprio. Isso é tão falso quanto supor que toda a sociedade humana tem que ter chefe. Boa parte dos nomes correntes hoje – como no passado – para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, freqüentemente inimigos e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas" (RICARDO, 1995:34-35), e se a construção do território não é uma qualidade "imanente da etnia", e sim resposta ao contexto interétnico, "a relação entre uma sociedade indígena e seu território não é natural ou de origem... Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas ao entrarem em contato com o homem branco" (Oliveira Filho, *apud* GALLOIS, 1996:13), torna-se evidente o exercício que os Waiãpi vêm fazendo para construir o conselho e representar suas reivindicações por meio desse.

Em guisa de conclusão, é possível afirmar que o *Apina* ocupa uma posição ambígua e fronteiriça entre os Waiãpi. O conselho é uma organização representativa dos Waiãpi no sentido de que a estrutura e os modos de relação sócio-políticas Waiãpi definem sua concepção e seu funcionamento. O exercício do dissenso e da representação dos grupos locais – e, mais do que isso, de indivíduos situados em *wanako* específicos - que definem a organização Waiãpi, define também as relações e funcionamento desta nova forma de organização política, o conselho. No *Apina*, os Waiãpi de diferentes *wanako* mantêm a autonomia política de seus grupos locais e relacionam-se segundo formas de organização sócio-política Waiãpi. Ao mesmo tempo, o conselho é uma nova forma de organização, onde os jovens têm a possibilidade de exercer novas formas de representação e liderança que lhes conferem *status* diferenciado no grupo.

Se a incorporação desta forma de organização política é, por um lado, conquista do "movimento indígena", por outro não deixa de ser uma imposição não-índia de um tipo de estrutura organizacional e de concepções sobre as sociedades indígenas que, na tentativa de estabelecerem uma relação autônoma com a sociedade envolvente, têm que incorporar novas formas de organização social e política.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional - Rio de Janeiro), Stephen Baines (Universidade de Brasília) e Priscila Faulhaber (Museu Paraense Emílio Goeldi), pelos preciosos comentários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B., 1996 – Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines, 2ème série** (23):177-211.

ALBERT, B., 2001 – Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: ISA (Ed.) **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo: ISA.

ARRUDA, R., 1999 – Índios e Antropologia: reflexòes sobre cultura, etnicidade e situação de contato. **Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi**, Belém, **15**(1):33-90.

ARVELO-JIMENEZ, N., 1974 – **Relaciones Políticas en una Sociedade Tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezoelano**. México: Instituto Indigenista Interamericano. 287p.

CABALZAR, F., 1997 – **Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá**. São Paulo. 273p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropolgia Social, Universidade de São Paulo.

CLASTRE, P., 1972 – **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 152p.

FARAJE, N., 1997 – **Flores da Fala: práticas retóricas**

entre os wapishana. São Paulo. 298p. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literatura e Língua Portuguesa), Universidade de São Paulo.

FRANCHETTO, B., 1993 – A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu). In: CARNEIRO-DA-CUNHA, M. & VIVEIROS-DE-CASTRO, E. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: USP/FAPESP. p.95-116.

GALLOIS, D., 1986 – **Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana**. São Paulo: FFLCH/USP. 348p. (Série Antropologia).

GALLOIS, D., 1996 – Projeto de Demarcação Waiãpi. In: **Dossiê Projeto Waiãpi/Amapá**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. 60p.

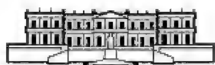
GRUPIONI, L.D., 1999 – **Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil**. Brasília: INEP-MEC/MARI-USP. 31p.

KRACKE, W., 1978 – **Force and Persuasion**. Chigago: University of Chigaco Press. 322p.

RICARDO, C.A., 1995 – Os Índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: LOPES-DA-SILVA, A. & DONISETE, L. (Orgs.) **A temática indígena na escola: Novos subsídios para os professores de 1° e 2° graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. p.29-59.

TINOCO, S.L.S.M., 2000 – ***Joviña*, cacique, professor e presidente. As interrelações entre os cursos de formação de professores Waiãpi e o conselho Apina**. São Paulo. 169p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropolgia Social, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS-DE-CASTRO, E., 1986 – **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 744p.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.89-105, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

POLÍTICA INDIGENISTA, TUTELA E DESLOCAMENTO DE POPULAÇÕES: A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS KRENAK SOB A GESTÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS [1]

JOSÉ GABRIEL SILVEIRA CORRÊA [2]

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar e analisar a trajetória histórica do denominado grupo indígena Krenak entre o início do século XX e o final da década de 60 do referido século. O enfoque se desenvolve sobre o prisma das relações entre esses indígenas e o órgão tutelar estatal responsável por sua *proteção* e *assistência*, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), buscando trabalhar os embricamentos, transformações e continuidades decorrentes da relação de tutela tanto para os indígenas como para administração tutelar.

Palavras-chave: política indigenista, tutela, Krenak.

ABSTRACT: Indigenist Politic, tutelage and displacement of populations: The historical trajectory of the Krenak under the administration of Brazilian Indians Protection Service.

The object of this article is to present and analyse de historical trajectory of a indigenous group called Krenak, since the beginning of the 20th century to the end of the 1960's. The acess is developed under the relations of this indigenoud with the state tutelage instittution responsible for the *protection* and *assistance*, The Indians Protection Service (SPI), working with the imbrications, transformations and continuitys appeared in the tutelage relation, in Indians and tutelage administration.

Key words: indigenist politics, tutelage, Krenak.

INTRODUÇÃO

Este artigo consiste num esforço em compreender a trajetória dos Krenak e suas relações com a administração tutelar desde o início do século XX até a criação do Reformatório Agrícola Indígena Krenak no final da década de 60 do século passado, partindo da idéia de que as relações de tutela que se estabeleceram entre os Krenak e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), não podem ser ignoradas para o entendimento de quem seriam os próprios Krenak (CORRÊA, 2000). A recuperação da história da tutela tem como objetivo principal fornecer informações aos leitores sobre a trajetória dos Krenak, permitindo fugir de simplificações analíticas que reduzem a história dos grupos indígenas, ora como reproduções de padrões míticos autóctones, ora como desígnios únicos da administração tutelar.

O foco principal a ser compreendido é o relacionamento constituidor entre índios e seus "protetores", os funcionários do SPI, sendo a intervenção "protetora" do órgão tutelar determinante para se entender como esta unidade – Krenak – foi em grande parte forjada na gestão praticada pelo órgão, e também como diversos problemas enfrentados pelos índios derivaram diretamente da maneira como o SPI administrava, ou não, o Posto Indígena Guido Marlière (PIGM) – caso das questões envolvendo a posse da terra, a saúde dos índios, suas atividades econômicas e, é claro, os atritos e conflitos entre índios e não-índios. Mesmo a idéia, que aparecerá nos documentos da instituição tutelar, de que os Krenak foram um "grupo-problema" para a *administração dos índios*, surge justamente dos problemas enfrentados pelo SPI para gerir tanto índios como a unidade administrativa, o PIGM.

A contextualização aqui realizada parte da noção de *situação histórica*[3], desenvolvida por OLIVEIRA FILHO (1977), onde a ação do órgão tutelar é interpretada como um índice regulador da trajetória dos Krenak,

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 28 de março de 2003.
[2] Museu Nacional/UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, 20940-040, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
[3] Segundo OLIVEIRA FILHO (1977:4): "Uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias", que "...se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de *produzir* uma certa *ordem política* através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido de força, mas o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes, por meio dos quais o grupo dominante passa a articular interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer a dominação em nome de interesses e valores gerais" [grifos do autor].

produzindo modificações significativas no grupo indígena e em suas relações com a sociedade nacional.

A base para essa reconstrução parte principalmente da pesquisa nos documentos encontrados no arquivo de microfilmes do Museu do Índio, e que retratam senão o cotidiano de mais de 50 anos de atuação do órgão indigenista oficial, particularidades dessa administração que a bibliografia existente sobre os Krenak normalmente não dá conta, possivelmente por não encarar a importância dessa relação para o próprio entendimento da trajetória dos índios. Além desses documentos e dos textos sobre os Krenak tratados mais detidamente em outro trabalho (CORRÊA, 2000), este artigo se utilizou de vários autores, citados na bibliografia, que trataram das relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro no século passado, e em particular dos trabalhos de PERES (1992 e 1999) que foram uma das portas de entrada para entender a atuação do SPI no caso específico dos Krenak. Esses textos tratam da implementação da ação tutelar oficial no caso específico do posto onde foram os Krenak *fixados*[4] – o PIGM –, como também examinam uma questão importante particularmente para os Krenak: os arrendamentos em terras indígenas. Somaram-se a essas diferentes fontes, como as reportagens de jornal encontradas e que tratam desse período compreendido entre 1910 e o fim do *Serviço* em 1967.

Os Krenak, segundo PARAÍSO (1998); MATOS (1996) e SOARES (1992), seriam um dos grupos de índios Botocudos que viviam na região do rio Doce em Minas Gerais e Espírito Santo. A denominação Krenak é derivada de um dos grupos contatados pelos funcionários do SPI no início do século – que era chefiado pelo capitão Krenak – e que com os anos passa a ser atribuída, muito provavelmente pelos funcionários do SPI, aos diversos grupos que se fixam ou são fixados pelo SPI no PIGM.

A região do rio Doce foi uma das últimas áreas a sofrer o processo de colonização (MATOS, 1996:59) na região sudeste. O início desse processo remonta ao princípio do século XIX, com a criação de quartéis ao longo do rio Doce, que visavam viabilizar a utilização do rio como via de transporte, possibilitando também o estabelecimento de novas áreas de colonização. Durante o século XIX, os grupos indígenas ali dispersos foram alvo de políticas variadas por parte dos colonizadores, como a guerra justa[5], os aldeamentos geridos por padres capuchinhos e aldeamentos geridos por particulares (MATOS, 1996:74).

É certo que vários desses grupos de índios ainda permaneciam circulando "livremente" nessa região entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, até o começo do século XX[6]. A aceleração do processo de ocupação da região onde estavam os últimos grupos indígenas ainda "dispersos"[7], se dá principalmente com a construção da ferrovia Vitória-Minas e a chegada de novos grupos de imigrantes, gerando atritos entre os antigos ocupantes e os recém-chegados, sendo que na região mineira do rio Doce, os atritos mais freqüentes se davam entre grupos de índios e os operários encarregados da construção da ferrovia.

A atuação do SPI

No mesmo ano de sua criação, e de modo semelhante à gestão dos atritos ocorridos em São Paulo entre os construtores da ferrovia Noroeste do Brasil e os Kaingang (GAGLIARDI, 1989:59-87 e BORELLI,

---

[4] Um dos primeiros objetivos intentados pela ação tutelar quando dos primeiros contatos com os índios *arredios* – além do estabelecimento de relações cordiais com esses grupos – era o de liberar as terras para colonização (ocupação). A realização dessa "tarefa" implicava em impedir que os índios realizassem antigos "hábitos" nômades – circulando pelo seu antigo território –, nas agora terras dos colonizadores. Tal objetivo era normalmente alcançado quando os índios restringiam-se às áreas determinadas pelo órgão tutelar, ou seja, quando os índios eram *fixados* (ver SOUZA-LIMA, 1995:159-197).

[5] A guerra justa foi uma prática freqüente da política colonial, utilizada em relação aos grupos que ou tinham relações belicosas com os portugueses ou se opunham a seguir os desígnios como permanecer em aldeamentos, como no caso dos índios Maiapema e Manao relatado por FARAGE (1991): "Durante os anos de 1724 e 1725, uma epidemia de varíola havia devastado o Maranhão e Grão-Pará, atingindo durante a população indígena escrava e aldeada. A declaração de guerra permitiria à tropa cativar quantos índios lhes fosse possível, uma vez que eram considerados (...) escravos todos os aprisionados em batalhas. (...) [*devia-se*] fazer a guerra aos Maiapema, considerados aliados dos Manao e, por conseqüência, também traidores da Coroa portuguesa" (*ib.*:66).
A guerra justa foi declarada contra os Botocudos através de uma Carta Régia, de 13 de maio de 1808, emitida por D. João VI (MATOS, 1996:68).

[6] São mencionados nos textos de PARAÍSO (1992) e MARCATO (1979) os Nakré-ehé, Naknenuk, Gutkrak, Krenak, Pojichá e Jiporok, entre outros. Segundo MATOS (1996:130), que realizou pesquisa entre os Krenak, a atual composição do grupo são Butkrak do rio Eme (provavelmente os Gutkrak acima citados), Nakhré-hé de Itueta(o), vindos do Posto Pancas, e Nakhré-hé de João Pinto, localidade próxima à cidade de Conselheiro Pena, Estado de Minas Gerais.

[7] Os termos entre aspas referem-se a palavras que se deseja destacar mais de um sentido e/ou um sentido ambíguo, não tão claro para neófitos na terminologia empregada pelos integrantes do SPI – no caso do termo "dispersos", refere-se a distribuição espacial dos grupos, mas também a um padrão de ocupação territorial desejado pelos colonizadores, e portanto, um categoria classificadora a ser modificada pela ação estatal tutelar sobre esses grupos. Esse também é o caso da idéia embutida em "livremente", em "perambulação" e outros termos destacados e que são melhor trabalhados/explicados em SOUZA-LIMA (1995), CORRÊA (2000) e ERTHAL (1992), entre outros.

1984:69-82), o SPI começa a atuar na área do rio Doce, nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Representado pelos inspetores Trampowsky, Alberto Portela e Antônio Vianna Martins Estigarribia – todos funcionários de origem militar (PERES, 1992:47), sendo que Estigarribia seria uma figura relevante dentro dos quadros do SPI, atuando em diversas regiões do país a serviço do órgão, além de ocupar o cargo de Diretor do SPI em 1936 (SOUZA-LIMA, 1995) – o órgão tutelar começou a buscar a *fixação* dos grupos indígenas da região. As primeiras *expedições*[8] realizadas pelos inspetores na região, já se dão no mesmo ano de 1910 e parecem continuar até a instalação do Posto de Atração do Eme, em 1913 (depois Posto do Eme), próximo à área do que viria a ser o Posto Indígena Guido Marlière.

A *proteção* do órgão tutelar deve-se destacar, referiu-se no princípio, aos grupos em atrito com os construtores da ferrovia e os colonos chegados à região. A ação do SPI, nesse primeiro momento, não incluiu todos os grupos indígenas da região, já que próximo à atual área indígena Krenak existiam índios Puris (Almeida, 1959, apud PARAÍSO, 1998:784) que conviviam "pacificamente" com colonos. Além dos Puris, outros grupos que residiram nos antigos aldeamentos organizados pelos governos provinciais ou pelos padres capuchinhos, apesar de terem sido inspecionados pelo inspetor Estigarribia, não foram incluídos – num primeiro momento – ao rol dos índios assistidos pelo SPI. Ao que indicam os relatórios dos funcionários do SPI, essas expedições mapearam a totalidade dos grupos indígenas na região, sem necessariamente seu conhecimento implicar em *assistência* ou *proteção* por parte do órgão. Isso fica claro em um relatório da década seguinte (1924), onde o Inspetor Lobo – encarregado dos índios no Estado de Minas Gerais e subalterno do chefe da inspetoria Estigarribia – lista e organiza os índios "esparsos" da região em quatro categorias, segundo a origem de suas terras: 1) aqueles grupos que ocupavam áreas doadas ou pela monarquia ou pelo Estado de Minas Gerais (como os índios do antigo aldeamento do Itueto); 2) grupos que foram reunidos através da catequese católica (como os índios do antigo aldeamento de Itambacuri); 3) grupos esparsos entre civilizados (rios Doce, São Mateus, Mucuri e Pardo) e 4) grupos considerados semi-civilizados vivendo coletivamente nas matas (Miñajirum e Gutkrak; Maxakali e Pataxó; Pontão Ponte, Crissiuma, Gueren, Jiporok e Pojixá).

Paralelo às gestões no Estado de Minas Gerais – existia também um outro posto de atração na cidade de Aimorés para contato com os Jiporok (PARAÍSO, 1998:783) – o SPI também atuava fortemente na região capixaba do Rio Doce, com a atração dos índios e instalação, já em 1911, do Posto Pancas, onde está localizada a atual cidade de Pancas, Estado do Espírito Santo. Nos primeiros anos de funcionamento do SPI nos dois estados, o órgão pretendia fazer do Posto Pancas um local para onde deveriam ser *atraídos* e *fixados* todos os grupos indígenas da região. A escolha do posto como ponto de convergência, devia-se provavelmente a este já ter uma área garantida através de doação do governo do estado, o que não tinha ocorrido ainda no Estado de Minas Gerais[9].

A atração dos índios, localizados na parte mineira do rio Doce, não pode ser encarada de maneira alguma como fácil, já que grande parte dos índios que o SPI procurava atrair para as proximidades do posto se recusava permanentemente a travar relações com o órgão, preferindo se retirar para as matas da região a manter contato sistemático com os colonizadores. Os índios que aceitaram o contato se recusavam a ir para o Posto Pancas, devido aos atritos com os índios que lá estavam aldeados. Mesmo a situação no Posto Pancas não pode ser vista como das mais harmoniosas, já que nos relatórios do inspetor Estigarribia aparecem referências a atritos entre os diversos grupos dentro do posto, além de evasões motivadas inclusive por surtos de gripe (PARAÍSO, 1998:783-784 e PERES, 1992:41-42). Só em meados da década de 20 reuniram-se no Pancas os grupos: Minhajirum, Gutkrak, Nakré-ehé e Jiporok (PARAÍSO, 1998:784).

Assim – diante das dificuldades de transferir os índios para o Estado do Espírito Santo –, foram feitas várias gestões junto ao governo de Minas Gerais para a doação de uma área, visando criar um posto indígena nas proximidades do rio Doce, para que os índios

[8] Segundo SOUZA-LIMA (1995), todo "...o trabalho do SPILTN, em uma região/local, iniciava-se por uma *expedição*. O termo designava um modo de intervir no espaço de clara matriz militar, com o fim de proceder um reconhecimento sobre o terreno que seria matéria de trabalho" e elas, as expedições "...realizadas ao interior dos estados, a locais onde se sabia, por informações anteriores, da existência de povos em luta pela defesa contra a invasão de seus territórios acabavam por trazer um conjunto de dados capaz de levar à decisão de proceder às *pacificações*".

[9] Até a regulamentação da Constituição de 1934, o SPI dependia, para a criação de postos indígenas da doação de terras pelos estados. Após a Constituição o órgão tutelar federal passa a não mais depender da intermediação dos estados para conseguir terras.

pudessem ser fixados no local e assim parassem de "perambular" pela região. Esse também era um problema para o governo estadual, que pretendia fundar no local uma colônia indígena, sendo esses planos estaduais motivo de debates e disputas entre os funcionários do SPI e do governo estadual, tanto na maneira de tratar os índios – o inspetor Estigarribia não considerava uma colônia indígena como a maneira "adequada" de atrair os índios (PERES, 1992:46) – como a localização da colônia/ posto indígena. A doação de uma área de 4000 hectares serviria assim para evitar a circulação daqueles grupos, prevenindo choques com os colonos e possibilitando a atuação do órgão na *proteção* dos índios e assim "pacificando" a disputa existente entre o governo do Estado de Minas Gerais e o SPI pela gestão dos índios (PERES, 1992:46).

Na primeira tentativa de demarcar a área em 1918, realizada pelos funcionários do governo do estado, os índios expulsaram os funcionários após considerarem a quantidade de brindes distribuídos insuficiente. O decreto de doação da terra pelo Estado de Minas Gerais foi assinado em 1920 e no mesmo ano já foram plantadas as primeiras roças em torno do posto[10].

Vale destacar que a *atração* não tinha como objetivo único a fixação dos indígenas às áreas controladas pelo SPI (SOUZA-LIMA, 1995:178-181), ela também era pensada como um modo de assegurar a imagem da eficácia das unidades administrativas do órgão em funcionamento. Assim, quando os postos não continham uma população considerada razoável para *encenar* a (boa) ação tutelar, havia necessidade de "capturar" mais índios nesse circuito. Esse parece ser um dos motivos da aglutinação de diversos grupos sob o rótulo de *Krenak*, sendo uma prática conhecida, repetida e documentada pelo SPI. Movimentos semelhantes podem ser reconhecidos nos Guarani levados para o PI Araribá (CARVALHO, 1979:73) e também em outro documento da administração tutelar, de 10 de maio de 1949, enviado pelo chefe da 4ª Inspetoria Regional (IR4) ao Diretor do SPI, em que o primeiro "... consulta a possibilidade de serem transferidos para os Postos Caramuru e Paraguaçu, os índios esparsos no território baiano".

Segundo um relatório de trabalhos executados pela Inspetoria dos estados do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais em 1920 e analisado por PERES (1992), cerca de vinte famílias já ocupavam terras na região do posto, e que:

> " ... o engenheiro-chefe Estigarribia propôs *a tutela e proteção dos sitiantes* [grifos do autor], para conduzi-los convenientemente. Justificou tal medida argumentando que as terras por eles apropriadas não estavam sob jurisdição do SPI e, ao mesmo tempo, o governo mineiro não impedia tal ocupação. Estigarribia qualificou-os como 'heróicos patrícios que se atiravam pelo sertão' (...) Portanto, esta agência governamental deveria gerir o processo de ocupação e valorização do espaço da região, através da tutela da população sertaneja, estabelecida aleatoriamente ".

No ano seguinte, em 1921, o SPI iniciou o processo de arrendamento da área doada pelo estado, com a introdução de quatro primeiros arrendatários. Essa inclusão de colonos dentro do PIGM, e que hoje certamente seria considerada como um equívoco, ou má gestão, por parte do Estado estava inserida dentro da lógica administrativa do órgão tutelar, como destaca PERES (1992:46), "a proximidade e o convívio com a civilização, como já visto, num contexto de harmonia, serviriam como um modelo de existência a ser seguido pelos representantes de *culturas inferiores*" [grifos do autor]. Nos primeiros anos de atuação do SPI, o que se realizava nas localidades onde os postos indígenas do SPI eram instalados – e que o nome Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) explicitava e definia – era uma intervenção do órgão visando transformar os índios em trabalhadores nacionais, agricultores[11]. Enfim, uma intervenção "pedagógica" que objetivava fazer daqueles grupos, expoentes e exemplos da nacionalidade. A atuação, contudo, não se restringia aos indígenas, se estendendo para aqueles grupos de pessoas que ocupavam terras distantes do controle estatal, e denominados na linguagem do órgão tutelar como *trabalhadores nacionais*[12]. A intervenção estatal visava criar um núcleo de

[10] OLIVEIRA FILHO (1988) ao tratar da administração dos encarregados do SPI entre os índios Ticuna, destaca a importância das roças dos postos, como um dos elementos para marcar a sua boa gestão pelos funcionários locais frente aos seus superiores dentro do órgão tutelar.

[11] Estigarribia também propõe levar em 1919 para o posto Pancas, "índios Tupis" para se misturarem com índios do posto, e assim ajudar a civilizar os índios através dos "irmãos mais adiantados" (PERES, 1992:46). Ver os casos citados por CARDOSO-DE-OLIVEIRA (1976:71), além dos já mencionados de CARVALHO (1979:73) para os índios Terena, em diferentes postos, como agentes civilizadores.

[12] O "problema" em relação a estes grupos é um tema freqüente do período, como aponta MENDONÇA (1997), sobre as atividades e políticas do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), apontando para a preocupação em torno da mão-de-obra livre – nas quais incluíam-se os indígenas –, onde [em geral]: "...a indolência e a indisciplina eram tidos como atributos inerentes aos *nacionais*, urgia 'convencê-los' a incorporarem-se ao processo produtivo, ao invés de permitir-se-lhes outra alternativa de reprodução, sobretudo nas zonas agrícolas menos dinâmicas".

"fabricação" de "cidadãos", e para isso era necessário não só fixar e educar índios, mas estender a educação para os *trabalhadores nacionais* que lá estavam[13]. A maneira encontrada, e realizada em diversos postos do SPI, era a inclusão de colonos (arrendatários) dentro da área do posto indígena, servindo assim de "exemplo" aos índios e, ao mesmo tempo, mantendo esses arrendatários sobre o controle do encarregado do posto, como realizado no PIGM (PERES, 1992:49).

As tentativas do SPI de obter a fixação dos grupos indígenas no Estado de Minas Gerais foram ainda dificultadas por um "incidente" ocorrido no começo da década de 20. Na área do posto destinada ao aldeamento pelo SPI, como destaca o relatório do encarregado do posto, foi palco de "... lamentáveis e sangrentos ataques que no ano de 1923, suportaram por parte dos civilizados os Crenacs [*sic*] no rio Eme, Estado de Minas Gerais, onde foram mortos nove índios e feridos gravemente outros"[14]. O ataque, denominado como massacre do Kuparak (onça pintada) pelos índios (SOARES, 1992:112; MATOS, 1996:87), foi obra de alguns colonos da Colônia Agrícola Bueno Brandão, próxima à área doada pelo Estado de Minas Gerais. Após esse ataque, e temendo um novo massacre, alguns dos grupos que estavam dispersos procuraram a proteção do SPI. Dois grupos – um de indígenas trazido do antigo aldeamento de Itueto, e outro de Nakhré-hé trazidos do Posto Pancas[15] – retornaram aos seus antigos aldeamentos, temendo novos ataques. Apesar disso, a atuação do SPI entre os Krenak é descrita em uma reportagem em um jornal de 1926 (microfilme 382, Museu do Índio) como de relativo "sucesso":

> "Os índios Crenaques, que são remanescentes dos Aimorés já estão bastante civilizados, usando roupas e morando em casas, dando-se perfeitamente com os usos e costumes dos encarregados do aldeamento. Os componentes dessa tribo, que está muito reduzida, ainda não falam bem o português".

O PIGM e o posto Pancas eram tratados, assim, como exemplos dos benefícios da intervenção do órgão federal, trazendo para os índios a civilização e produzindo a pacificação dos conflitos e relações. A década de 20 pode ser considerada como o período de consolidação da presença na área do poder tutelar estatal, já que constantes disputas pela maneira de gerir os índios entre o governo estadual e o órgão federal, exigiram a intensificação da ação do SPI, para garantir sua supremacia na área.

Para o governo do estado, a doação da terra ao SPI estava condicionada com a "civilização" dos índios. Esta incluía além de sua fixação na área reservada – para liberar as terras para colonização – que os índios trabalhassem e que abandonassem *hábitos primitivos*, como viver em casas comunais. Apesar de existirem atritos entre as duas administrações (federal e estadual) – o que possivelmente motivou a "visita" de Cândido Rondon ao PIGM em 1925[16] – as divergências se situavam não em relação à civilização dos indígenas, mas sim quanto a quem deveria gerenciar a transformação dos índios. Os questionamentos feitos pelo SPI à interferência do governo de Minas Gerais na *proteção aos índios*, centravam-se fundamentalmente em demarcar a competência específica (autoridade) do órgão federal na gestão das populações indígenas, e na maneira de como o governo estadual pretendia realizar a transformação dos índios.

As críticas, contudo, não devem ser encaradas como expressando duas posições radicalmente distintas. O SPI também restringia a posse da terra aos indígenas: essa só aconteceria por meio de lotes individuais, e quando o posto indígena tivesse "evoluído" ao estágio de centro agrícola, e os indígenas ao de civilizados (SOUZA-LIMA, 1995:230-251). A outra crítica – de que as regras estipuladas pelo governo estadual para a doação da terra apressavam e forçavam a transformação dos índios – não parece corresponder à própria prática do SPI no Posto Indígena Guido Marlière, já que segundo um relatório de 1924 (microfilme 190, Museu do Índio), o encarregado do PIGM sugere que o posto se transforme em povoação indígena ou centro agrícola para "... satisfazer alguns índios lá aldeados".

---

[13] Para análises desdobradas sobre a intervenção estatal sobre grupos vistos como perigosos, ver não só MENDONÇA (1997), mas também CARRARA (1998), CUNHA (1998) e VIANNA (1999).

[14] Segundo relatório enviado ao Diretor do SPI pela Inspetoria do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais em 1923. Nos relatos colhidos entre os Krenak, PARAÌSO (1998:786) e SOARES (1992:111), indicam que o ferimento no ataque e posterior morte do xamã (Krembá) – o último detentor dos conhecimentos xamanísticos dos Krenak –, junto com o roubo do totem Jonkyon, permitido pelos funcionários do SPI que queriam acabar com as manifestações religiosa nativas (segundo SOARES, 1992:129), seriam os principais eventos para que os Krenak abandonassem (esquecessem) essas atividades.

[15] Seu retorno da área do aldeamento de Itueto para o Posto do Eme só se dará em 1929, quando também passam a ser denominados nos documentos do SPI como Krenak (PARAÍSO, 1998:783). Sobre os Nakhré-hé ver MATOS (1996:87).

[16] Possivelmente a visita de Cândido Rondon e sua "comitiva" aos Postos de Pancas e Guido Marlière relatada em um jornal da época, insere-se nessa intensificação da presença do SPI, sendo que os problemas foram aparentemente solucionados com a intermediação de Cândido Rondon na disputa (PARAÍSO, 1998:786).

Percebe-se que os "objetivos" estavam longe de serem divergentes. Como já destacou PERES (1992), havia uma similaridade da atuação do SPI e as idéias do governo de Minas Gerais para a gestão dos índios. Na contra corrente do que os funcionários do SPI afirmavam, PERES (1992:50-51) descreve os postos como funcionando à maneira do que seriam os centros agrícolas – o último estágio que a área administrada pelo órgão tutelar deveria alcançar antes da transformação dos índios em trabalhadores nacionais ser completa. A atuação do SPI no Estado de Minas Gerais era uma autêntica *moralização dos sertões*, extirpando vícios como o consumo de álcool – tanto em índios como em trabalhadores nacionais –, enfim configurava-se como um regime estatal de coerção e disciplinarização da força de trabalho[17].

As disputas entre o SPI e o governo estadual acabaram levando a que se fizesse uma nova demarcação, concluída em 1927. Apesar da pressão do governo do estado, o SPI não precisou liberar a área para os arrendatários, apesar desses estarem tentando regularizar as terras desde 1925. As disputas entre arrendatários e o SPI tenderam a se agravar nos anos seguintes, devido ao aumento desses dentro da área do posto[18]. A população indígena, que sofreu diversas baixas por doenças durante os primeiros anos de atuação, foi sendo suprida com o acréscimo de vários grupos indígenas[19] que retornaram ou foram enviados para o PIGM desde o final da década de 20 e até 1939, culminando com os índios do Posto Indígena de Pancas, fechado naquele ano – muito provavelmente após a viagem feita por inspetores do SPI à região e relatada no *Boletim Interno do SPI* (n.13, p.41). O fechamento do PI Pancas teria sido motivado pela avaliação de que os índios já eram considerados *civilizados*, e portanto suas terras poderiam ser liberadas para colonização[20].

Somado – ao que parece – a ausência de controle, por parte do administração do SPI, o número de ocupantes não indígenas também cresceu muito dentro da área do Posto, chegando segundo um censo de 1945 citado por PARAÍSO (1998:786) a um total de mil quatrocentos e noventa e três arrendatários dentro da área.

O "ENFRAQUECIMENTO" DA ATUAÇÃO DO SPI

No decorrer das décadas de 40 e 50, as informações sobre o PIGM são reduzidas – nesse sentido se assemelham às descrições dos textos sobre os Krenak, que tem a mesma dificuldade em falar do período, excetuando–se os trabalhos de SOARES (1992) e MATOS (1996) – existindo poucas "notícias" e documentos dos funcionários do PIGM. No material da IR4 – ofícios, memorandos, relatórios e boletins – o espaço dispensado a informações sobre os postos dos estados de Minas Gerais e Bahia é reduzido se comparado aos documentos dos outros postos da inspetoria. A documentação da Diretoria do SPI e das seções encarregadas de gerenciar a administração dos índios como a Seção de Orientação e Fiscalização (SOF), a Seção de Orientação e Assistência (SOA) e a Seção de Estudos (SE), não trazem muitas descrições da ação tutelar na região. O *Boletim Interno do SPI* – o principal meio de divulgação de informações internas do órgão – nas décadas de 40 e 50 também quase não se refere aos postos indígenas dos estados de Minas Gerais e Bahia. Mesmo nas reuniões do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) não existe quase menção aos índios assistidos em Minas Gerais.

As informações recolhidas nos documentos das diferentes instâncias do órgão tutelar dão conta que primeiramente o PIGM seria (microfilme 190, Museu do Índio)[21]:

---

[17] Ver OLIVEIRA FILHO (1988, 218-222 e 234-235) para uma crítica ao modelo econômico aplicado pelo SPI aos índios Ticuna, similar ao empregado pelos seringalistas, sendo uma "estatização" do modelo do barracão. Para outro relato de utilização de indígenas por seringalistas, ver TAUSSIG (1993) sobre os índios Huitoto no Peru e Colômbia, e PEREIRA (1999), também sobre os índios Ticuna, Huitoto e Bora.

[18] É interessante aqui mencionar o trecho do Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio de 1920 citado por SOUZA-LIMA (1995): "Tendo desaparecido com a pacificação dos Crenacs os motivos que traziam fechadas aos elementos civilizados as regiões da margem do norte do rio Doce, verifica-se atualmente um grande movimento de invasão de terras devolutas do Estado, compreendidas entre os lotes pertencentes ao Posto e as aldeias dos índios. Nelas já se acham estabelecidas vinte famílias de nacionais, quase todas com filhos, cujo número varia de 1 a 5. (...) E assim se vão colonizando gratuitamente para os cofres públicos, aquelas paragens onde, de 1911 até fins de 1919, não pisavam outros civilizados senão os empregados do Serviço de Proteção que pacificaram os até então temerosos Crenacs" (Brasil, MAIC, RMAIC, 1920:246-247 *apud* SOUZA-LIMA, 1995:219, nota 11).
O trecho grifado é um bom exemplo de quanto as atividades do SPI ganhavam contornos heróicos, mesmo que não correspondessem à situação enfrentada.

[19] SOARES (1992:109) diz que vieram além dos índios do Itueto em 1929, índios da aldeia de Cuparaque (1923), índios do Cuité (1929), índios do Posto Pancas (entre 1935 e 1939) e de Aimorés (1930). Segundo Aílton Krenak, em entrevista, sua família teria sido uma daquelas que ficou fora do circuito de controle do Posto, permanecendo dentro de fazendas e circulando na região.

[20] Apesar de eles terem sido transferidos para o PIGM (PERES, 1992:46). Segundo PARAÍSO (1998:786) os índios foram transferidos sob a promessa de encontrar melhores condições no PIGM que no posto Pancas – uma promessa freqüente feita pelos funcionários do órgão tutelar. A explicação dada por MATOS (1996:87) foi de que um surto de impaludismo teria dizimado a população indígena e motivado a extinção do posto.

[21] A visita do futuro diretor do SPI no ano de 1946, Modesto Donatini Cruz parece atestar esse clima de prosperidade, pois as fotos da visita destacam as boas condições dos prédios, rebanho, escola e índios do PIGM (fotos 35mm 9401-9464, Museu do Índio).

"... promissor e com grandes possibilidades de se tornar um dos mais importantes desta Inspetoria, pela sua privilegiada localização à margem esquerda do rio Doce, com apreciável área e matas abundantes de peroba e outras madeiras de lei; solo fértil e subsolo guardando minas de mica e outros minerais: bom clima, boas pastagens, casa da administração, depósito, escola, enfermaria, casas de empregados e de índios, todas de alvenaria etc., tendo ainda na margem oposta do rio, uma Estação da Estrada de Ferro Vitória a Minas, denominada Crenaque".

A seguir, contudo, a avaliação das atividades pelos integrantes da administração tutelar se modifica, estando o posto indígena a enfrentar problemas. Estes eram indicados pela dificuldade de controle tanto pela direção central quanto pela administração regional da atuação dos próprios funcionários do SPI e de suas atividades na área do PIGM. Todavia os maiores problemas giravam em torno da questão da terra e da existência de muitos ocupantes não-indígenas. A atuação do poder tutelar passa a ser tomada como um "fracasso", não implicando que a atuação do SPI não tenha logrado obter alguns "sucessos", como por exemplo sua própria consolidação como mediador principal dos índios na região[22]. O "fracasso" da atuação do SPI no PIGM fica claro em alguns documentos como o relatório de José Maria da Gama Malcher (chefe da SOA) em 11 de setembro de 1950, que apesar de produzido para evitar a transferência de índios Guaranis para o posto (ver informações a seguir), e portanto buscando reforçar os aspectos "negativos" da área, fornece uma descrição menos maquiada da situação do posto (microfilme 285, Museu do Índio):

"O Posto 'Guido Marlière' além de relativa população indígena, conta com sérios problemas de terras, quase toda a área em mãos de arrendatários, foreiros, etc. e, segundo verificamos em vários processos, não existem acomodações para índios, embora os funcionários e trabalhadores estejam relativamente bem acomodados.

Além dessa situação que por si só nos parece escabrosa, a falta de alimentação, o contágio com índios tuberculosos, a nenhuma terra para nela trabalharem e dela tirarem seu sustento".

Os postos no Estado de Minas Gerais, eram considerados como os de pior desempenho – tanto para a IR4 como para a Diretoria do SPI –, sendo que segundo ofício do mesmo Gama Malcher em 1° de setembro de 1950, o posto indígena "...'Guido Marlière [*era*] a maior fábrica de inquéritos do SPI". O outro posto indígena do Estado de Minas Gerais – o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO) – apesar de também não ter uma avaliação positiva, (ainda) não era visto de maneira tão negativa pelos administradores do SPI. A ausência de críticas a sua administração relacionava-se provavelmente ao PIMO ter sido recentemente implantado – não por acaso logo após a viagem de Curt Nimuendajú ao Estado de Minas Gerais nos anos de 1938 e 1939, onde denuncia os problemas envolvendo os índios, suas terras e o consumo de álcool (NIMUENDAJÚ, 1982:209-218) – em 1940. Também não se pode esquecer, como bem destacou SOUZA-LIMA (1995), que tanto em postos indígenas recém-fundados quanto em relação aos índios recém-contatados, é fundamental para o órgão tutelar que se estabeleçam boas relações administrativas, e portanto, que exista um maior investimento (não só financeiro) para a consolidação da dominação e uma maior tolerância com possíveis revezes. Tal era o caso do PIMO e dos índios "recém-contatados", os Maxakali.

A situação "especial" do posto Mariano de Oliveira, e dos índios lá *assistidos*, é confirmada pelas avaliações do chefe da IR4, frente aos outros postos indígenas da inspetoria. Em um ofício de 6 de novembro de 1950, Raimundo Dantas Carneiro, atesta as dificuldades encontradas pela administração regional do SPI para cumprir seus objetivos (microfilme 181, Museu do Índio):

"*Reconhecemos, todavia que os Regulamentos que regem os nossos trabalhos, são perfeitamente adaptáveis para o trato com índios selvagens, não servindo, porém, para os índios que habitam nos pontos superintendidos por esta IR, visto serem com exceção dos do Posto Engenheiro Mariano de Oliveira, capazes de discernir entre o bem e o mal, estando eles, portanto, no mesmo grau de civilização de nossos trabalhadores rurais* [grifos do autor].

Além desse fator, existe a adversidade das secas, que periodicamente assolam o nordeste, desencorajando os homens que lutam com a agricultura.

Tem-se, não obstante, procurado que os índios

[22] Para uma crítica às atribuições de fracasso e sucesso na política indigenista, bem como a tomada destes atributos como causas e efeitos tautológicos na atuação indigenista, ver SOUZA-LIMA (1995).

produzam o necessário para sua subsistência. O único Posto em que fornecem gêneros alimentícios para os índios, é o Paraguaçu, no sul do Estado da Bahia, visto ser limitado o número de índios que foram conquistados nas matas daquela reserva, quase todos homens feitos e não se habituaram ao trabalho de amanhar a terra, fazendo quando muito, pequenas lavouras por eles consumidas antes de se tornarem maduras. Em vista disto, ficou o posto na obrigação direta, de prover a necessidade dos mesmos, para não vê-los nos povoados vizinhos mendigando a caridade pública, que além de desacreditar o nosso Serviço, serviria de valiosa arma para nossos inimigos.

Para que tivéssemos um serviço mais produtivo, necessitaríamos ter ascendência sobre os índios, pelo menos de forçá-los sob ameaça, de perderem o direito de viver no Posto, os que persistissem no propósito de não trabalhar. Conservá-los inativos, é prejudicial a eles próprios e ao bom nome do Serviço".

O trecho destaca objetivos – como a importância moral e econômica do trabalho dos índios para o SPI e a preocupação com a veiculação de uma imagem eficaz do órgão – e também serve para indicar como a administração da IR4, e em especial os postos dos estados da Bahia e Minas Gerais eram um problema para o SPI. A avaliação negativa da atuação regional pela direção do órgão, aparece em outros documentos, como no ofício de 6 de novembro de 1950, enviado ao Diretor do SPI pelo chefe da IR4, e em resposta às críticas da SOA ao funcionamento dos postos indígenas (microfilme 181, Museu do Índio):

"Devemos por isto dizer que, o idealismo dos que sonharam e posteriormente criaram o SPI, foi tão ardoroso e cheio de benevolências, que deixou nossas em mãos o magno problema que nem eles puderam resolver, tanto assim que ainda subsiste, o da 'independência econômica dos índios' ".

Para tentar resolver o problema, o órgão procurou além de modificar as administrações locais, retirar o controle da administração dos postos indígenas de Minas Gerais – e em alguns momentos dos postos indígenas do Estado da Bahia – da IR4 sediada em Recife. Entre as várias propostas para substituição do comando da IR4, tentou-se desde a criação de uma administração regional próxima aos postos, até o controle direto da diretoria do SPI, ligando os postos à SE do SPI.

Na documentação encontrada, a primeira tentativa de mudança administrativa, com a criação da administração regional, remonta ao ano de 1942. Após essa, a questão dos postos indígenas é retomada em documentos de 1948, e depois sua menção reaparece nos ofícios da SOA nos anos de 1951, 1953, 1955 e 1957[23].

A direção da IR4 não se opôs às transferências dos postos indígenas de Minas Gerais propostas pela administração do SPI, o que só reforça a conclusão de como era problemático ter que gerenciá-los. Isso fica claro numa das comunicações trocadas entre o chefe da IR4 e a direção do órgão em 1955. Nessa, Raimundo Dantas Carneiro não via maiores problemas para que os postos de Minas Gerais passassem ao controle de outra instância, justificando que a grande distância entre a sede da inspetoria em Recife e os postos daquele Estado, impedia o melhor controle por parte da administração regional. Entretanto, quanto à transferência do controle dos postos da Bahia – também pedida –, apesar da distância, o inspetor se colocava contra, justificando que os recursos gerados por aqueles postos eram fundamentais para a boa administração da IR4.

Percebe-se que as tentativas de realocar a administração regional, visavam recuperar um melhor controle daqueles postos, principalmente do Posto Indígena Guido Marlière. Nos relatórios dos outros "postos-problema" no mesmo período – o Posto Indígena Mariano de Oliveira e os Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu no Estado da Bahia –, os índios lá *localizados* parecem estar respondendo bem às orientações da administração regional, estando apenas muito distantes da sede da Inspetoria, daí a dificuldade de se realizarem as viagens de inspeção. A intervenção da diretoria do SPI buscava, assim, sanar aqueles elementos indicativos do mau funcionamento dos postos, que atrasavam a transformação pelo trabalho dos índios em agricultores, e impediam os postos indígenas de tornarem-se unidades economicamente independentes dos recursos enviados pela diretoria do SPI.

Entre os "sinais" de problemas no PIGM estavam: a alta incidência de doenças, como sarampo e

---

[23] Referências nos microfilmes 182 e 285, Museu do Índio. O inspetor Érico Sampaio menciona o desligamento dos postos de Minas Gerais da administração da IR4 em 14 de junho de 1955 (microfilme 182 e 183, Museu do Índio), mas, como ver-se-á a seguir, esse desligamento não parece ter se operado no cotidiano das comunicações.

[24] Ver microfilme 182, Museu do Índio, para notícias de tuberculose em 1953 no PIGM. MATOS (1996:103) informa que uma das índias enviadas para o PI Vanuíre (município de Tupã em São Paulo) em 1958, foi internada num sanatório para tratar de tuberculose. Outro relatório da SOA de 8 de fevereiro de 1951, lista esses diversos problemas existentes no PIGM (microfilme 285, Museu do Índio).

tuberculose[24], entre os índios; os atritos, e por conseguinte a caracterização de um controle ineficaz da área indígena pela administração local do SPI[25]; e a ausência de atividades econômicas que permitissem ao posto funcionar com os recursos gerados ali mesmo. No início da década de 50 existem vários pedidos de arrendatários para exploração dos recursos do PIGM, que são negados pelo SPI. Esses pedidos acabam levando a uma investigação do chefe do posto, inspetor Benedito Pimentel, pela SOA sob a suspeita de má administração do posto (Memorando SOA de 31/12/51, microfilme 285, Museu do Índio):

> "No caso de se positivarem essas denúncias, deverá ser punido o citado encarregado. Se, porém, ficar positivada a improcedência da mesma, sugiro que esta Diretoria promova um processo de crime de calúnia contra o denunciante, uma vez que não é possível ficarem os funcionários do SPI permanentemente expostos a tais vexames, com a sua reputação enxovalhada e o seu crédito moral abalado nesta Diretoria, conservando-se os criminosos impunes e a fazer novas vítimas".

Após a sindicância o chefe da IR4, em 22 de abril de 1953, viria a exigir a punição do funcionário por não controlar a extração de madeira, mostrando que o problema não estava na exploração da área, mas da ausência de controle pelos administradores do posto indígena.

Deve-se também destacar que as comunicações entre os funcionários do SPI – do PIGM, da sede da IR4 e da diretoria do órgão – sobre o PIGM tratam menos da situação dos próprios índios, e muito mais das relações do SPI com os arrendatários (microfilme 285, Museu do Índio). Essas nem sempre eram conflituosas como esclarece um ofício de 25 de junho de 1951 do Chefe da SOA – Irineu dos Santos Júnior – para o Diretor do SPI[26] (microfilme 285, Museu do Índio) [grifos do autor]:

> "Diversos arrendatários do Posto 'Guido Marlière', residentes ali há mais de vinte anos, solicitam concessão para adquirirem as partes que ora ocupam, comprometendo-se indenizar o SPI o que for arbitrado e de direito.
>
> O pedido que a nosso ver deve ser visto com simpatia, só pode ser resolvido após a promulgação da lei que regula, a situação das terras indígenas e cujo projeto se encontra em estudos no Senado Federal.
>
> Faremos então uma revisão da situação de todos os foreiros do SPI e aqueles que realmente *merecem obterão* essa *justa e humanitária* concessão".

Os arrendatários demandavam do SPI que as áreas ocupadas dentro do posto fossem regularizadas[27]. Além de tentar assegurar a posse da terra, eles também pressionavam para poderem se utilizar de recursos encontrados dentro da área do posto, como a extração de madeira – demanda frequente em outros postos indígenas, caso do extinto posto Pancas em 1938 – e a exploração de uma mina de mica dentro da área do posto. Posição do mesmo chefe da SOA sobre este tipo de solicitação, comunicada ao Diretor do SPI em 23 de junho de 1951 (microfilme 285, Museu do Índio) [grifos do autor]:

> "Por que conceder a terceiros uma exploração dessa ordem [*extração de madeira*], que afinal redundará em grandes lucros para estranhos e migalhas para o Patrimônio Indígena?
>
> Somos pelo indeferimento, sugerindo que o processo enviado ao PI 'Guido Marlière' para dar ciência ao interessado e tomar conhecimento também de mais essa riqueza, que pode ser explorada e contribuir para a emancipação do Posto, juntamente com a pecuária, a lavoura, a mica e outros recursos econômicos que dispõe".

A descoberta da mina é, em si, um evento muito importante para se entender o que se passou com os Krenak nos anos seguintes. Sua existência gerou diversos atritos entre os arrendatários e o SPI, e foi um dos motivos usados para justificar o fechamento do PIGM no ano de 1957. Os documentos do SPI indicam que a mina já havia sido descoberta em 1940, como atestam os primeiros pedidos de exploração mineralógica feitos pelo SPI. A área só foi liberada para pesquisa no ano de 1941, contudo

[25] Em telegrama datado de 16 de fevereiro de 1952 endereçado ao inspetor Benedito Pimentel, o chefe da IR4 Raimundo Dantas Carneiro recomenda: "... deveis proceder acordo texto cláusula contrato arrendamento regulamenta pagamento foros, solicitando auxílio policial se não for de todo possível resolver impasse amigavelmente" (microfilme 181, Museu do Índio).

[26] Apesar do documento estar destinado ao Diretor do SPI, pode se concluir que esse cargo era agora ocupado na época por José Maria da Gama Malcher – funcionário de carreira do SPI e anteriormente inspetor da IR3 –, que fora antes de assumir a direção, diretor da SOA. Para maiores informações ver FREIRE (1990) e SOUZA-LIMA (1995).

[27] Segundo PERES (1992:56) um problema de ordem semelhante ocorreu no Posto Pancas, só que em 1925 a pressão era da parte do inspetor do SPI, que desejava regulamentar a situação dos colonos dentro da área do posto.

sua exploração não teria começado antes de 1951. Parece claro que a existência/exploração da mina de mica é subvalorizada nas análises sobre a trajetória dos Krenak, muito provavelmente pelos trabalhos datarem a descoberta da mina no ano de 1955, e por isso verem a disputa por sua exploração como algo recente e de menor importância.

Variações na gestão dos índios

A existência de um maior enfoque nas questões relativas à área indígena Krenak e seus ocupantes não era só fruto das crescentes disputas locais pelo acesso à terra. Como já ressaltou PERES (1992), o *modelo de atuação conciliadora* do SPI em seus primeiros anos, abrigando nas terras indígenas não apenas índios, sofreu uma modificação importante no começo dos anos 50. O SPI realizava um esforço visando a insularização das áreas e dos indígenas, em relação aos não-indígenas[28], para isso o órgão começou a buscar a retirada dos arrendatários das áreas indígenas. Essa dava-se através de uma política de aumento dos valores cobrados pelos arrendamentos, como explicita o documento do chefe da SOA ao Diretor do SPI, em 6 de agosto de 1951 (microfilme 285, Museu do Índio), em que a "... sugestão sobre o aumento das taxas de arrendamento do Posto Guido Marlière, poderá ser concedido, já que os foreiros, em geral pagam uma ninharia e quase todos ocupam área superior ao que lhes é determinado".

Para realizar a desocupação da área dos postos indígenas dos elementos naquele momento vistos como estranhos à *proteção oficial*, o SPI além de aumentar os valores das taxas, buscava também, através da compra, adquirir as benfeitorias construídas pelos arrendatários e assim recuperar a área destinada aos indígenas. Esses "procedimentos" aparecem em alguns documentos trocados entre a direção do SPI e da SOA (microfilme 285, Museu do Índio)[29]: "A nosso ver deve a IR4 informar primeiramente quais são as benfeitorias e se há possibilidade de adquiri-las em benefício dos índios do PI Guido Marlière, já que o SPI tem preferência sobre a transação".

Assim o que se via na atuação do SPI na década de 50, era a diminuição do espectro de atuação do órgão estatal – não mais buscando civilizar também sertanejos e colonos como no início do século (PERES, 1992) – passando a buscar um maior controle das áreas indígenas e de seus ocupantes. A aparente restrição da ação do SPI objetivava, isso sim, reforçar sua autoridade nas áreas indígenas, como aparece no pedido da SOA ao Diretor do SPI, em 18 de dezembro de 1951, solicitando que encaminhasse pedidos ao Ministério da Agricultura visando regulamentar e demarcar as áreas dos postos de Minas Gerais (microfilme 285, Museu do Índio).

Um outro problema administrativo para o SPI presente na década de 50, e que também "aparece" na história do Posto Indígena Guido Marlière, refere-se às dificuldades do órgão tutelar em *assistir* um número maior de índios. Esse "problema" está no centro das desavenças explicitadas nos documentos do SPI da época – entre o então chefe da SOA, José Maria da Gama Malcher, e o diretor do SPI, Modesto Donatini Dias da Cruz – sobre a transferência dos índios Guarani para o PIGM em 1949[30]. Após serem "retirados" das terras que ocupavam na cidade de Parati, no Estado do Rio de Janeiro, os Guarani "...fizeram sentir o desejo de irem para o Posto Guido Marlière, onde têm outros índios Guaranis, alguns seus parentes" (Ofício do diretor do SPI, microfilme 285, Museu do Índio), sendo por isso enviados por orientação do diretor do SPI. A decisão da transferência dos Guarani foi criticada pelo chefe da SOA, que contestou os critérios utilizados pelo diretor, além da não consulta da SOA sobre o assunto. O diretor contra-atacou dizendo que atendia a uma demanda dos índios e manteve os Guarani no PIGM.

---

[28] Segundo PERES (1992), "Essa disposição geral de *legalizar ilegalidades* – inerente ao modelo de ação conciliador e que articula critérios de ordem moral, política e econômica para legitimar-se – servia como um instrumento de negociação dos recursos existentes em área indígena, monopolizado pelos chefes de posto e inspetores do SPI. Por outro lado, criava as condições para sua própria perpetuação (desse modelo de ação), pois gerava a perspectiva de novas regularizações, estimulando assim as constantes apropriações de áreas não arrendadas. Sendo assim, a linha de ação *conciliadora* constituía um círculo vicioso no qual as *invasões* de terras e as medidas de regularização fundiária implementada nos postos indígenas alimentavam-se reciprocamente.
O pesado aparato normativo que se pretendia impor aos arrendatários e o precário e esporádico monitoramento exercido pelo órgão indigenista sobre os procedimentos de arrendamento eram as duas faces de uma mesma moeda: a da lógica paradoxal da mediação de conflitos. Os encarregados distribuíam terras dentro da reserva segundo critérios muito pessoais, exercendo um controle administrativo mínimo sobre tais ocupações. Os arrendatários se apropriavam de áreas não demarcadas e nunca visitadas pelos servidores do SPI que lavraram os primeiros contratos" (PERES, 1999:74) [grifos do autor].

[29] Resposta – provavelmente – a um pedido de indenização de um arrendatário enviado à IR4 e que estaria tramitando na Diretoria do SPI, já que quem assina é o chefe da SOA e está destinada ao Diretor do órgão.

[30] Segundo *Boletim Interno do SPI* (n.24, 30/11/43, p.375-376), o PIGM contava com 59 índios Krenak e 19 índios Guarani. O *Boletim* (n.28, 30/03/44, p.80) ainda menciona a existência de índios Guarani no posto. Para os desdobramentos dos atritos entre Donatini e Malcher, ver FREIRE (1990:259-260).

[31] O PIGM – segundo o processo enviado ao diretor do SPI pelo chefe da IR4 (microfilme 190, Museu do Índio) – necessitava de obras e recursos para poder prestar melhor *assistência dos índios*.

A situação do posto, já tratada como precária, parece ter se tornado crítica após a chegada dos índios[31]. As medidas tomadas pelo SPI, buscando assegurar a posse da terra do PIGM, como "... a imposição de novos contratos, que estipulavam o pagamento anual de taxa de arrendamento, reajustada todo o ano" (PARAÍSO, 1998:787) e o ajuizamento de "...um *Protesto Judicial* contra os diversos invasores daquelas terras" (MATOS, 1996:94) acabaram, ao invés de resolver, por agravar mais a situação na área. A vitória da ação judicial do SPI, com o "... início da Ação de Reintegração de Posse" (MATOS, 1996:94) fez aumentar as pressões locais para a regularização dos lotes dentro da área indígena[32]. A situação recrudesceu em 1953, quando algumas famílias Krenak foram expulsas por invasores do posto indígena[33], ocorrendo também outros "incidentes":

> "O agente Manuel Moreira, ao tempo em que foi encarregado do referido Posto, recebeu de tocaia, dentro do Povoado de Crenaque [*próximo ao PIGM*], em plena luz do dia, um tiro de espingarda de chumbo nas costas. Quase morre, e ninguém ficou sabendo quem foi o autor. Passando algum tempo, um senhor que trabalhava para o Posto, foi em uma noite, surpreendido dentro do quarto em que dormia com sua mulher, por um indivíduo que atirava sobre a cama em que se encontravam. A mulher teve morte instantânea e ele baleado na perna. Houve inquérito e nada se apurou a respeito" (Processo de 25 de março de 1957, microfilme 190, Museu do Índio).

No ano de 1955 uma bomba explodiu na sede do PIGM na ausência do encarregado do posto, como atesta o documento enviado pelo mesmo à chefia da IR4 (microfilme 166, Museu do Índio):

> "Solicita permissão para mandar consertar a casa da Sede que foi miseravelmente DINAMITADO (*sic*), pelos JAGUNÇOS do *Advogado do Posto* [grifos do autor], e que até este momento não fizeram sentir os efeitos das autoridades FEDERAL (*sic*), deixando o patrimônio DA UNIÃO SER FERIDO sem que alguém desse por ele"[34].

As circunstâncias do "atentado" nunca foram completamente esclarecidas, tendo os índios sido acusados pela polícia local, que pressionaram os Krenak a se retirarem da área[35]. O Posto Indígena Guido Marlière no início de 1957, descrito pelos funcionários, não só estava sem "governo", como antevia a decisão tomada no final do ano pela diretoria do órgão (microfilme 190, Museu do Índio) [grifos do autor]:

> "Todos os interesses locais, são no sentido de extermínio do Posto e daí nenhuma cooperação se poderá esperar para elucidação do crime [*sobre a dinamitação do posto*].
>
> No meu modo de ver, está praticamente liquidado o Posto Indígena Guido Marlière, visto não existir mais terras sob o seu domínio, animais e outros bens.
>
> Talvez se possa, ainda, mediante entendimentos a algumas concessões entre o Posto e os ocupantes, chegar-se a um acordo, no sentido dos mesmos voltarem a efetuar os pagamentos dos arrendamentos ao SPI. Se isto fosse conseguido, modificaria um pouco o aspecto desolador e de abandono em que o mesmo se encontra, com o pequeno grupo de índios que lá vive, cultivando a diminuta área de que em começo falei.
>
> Nesta hipótese, o Posto passaria a ter a função de uma repartição arrecadadora do SPI em vista da reduzida área a que o mesmo ficou restrito".

A perda do controle do posto pelo SPI foi tratada pelos funcionários do órgão tutelar, e repetida em muitos dos trabalhos que estudaram os Krenak, como resultado exclusivo das disputas e atritos locais enfrentados pelo SPI, e pela má gestão dos funcionários locais do órgão. Essa explicação para o "problema", além de reproduzir uma visão

[32] Nos arquivos da SOA do ano de 1951 faz-se menção a acusações contra o chefe do PIGM, por parte de um vereador de Resplendor, Minas Gerais (MG) e a novos pedidos de regularização das terras dentro do PIGM (microfilme 285, Museu do Índio).

[33] PERES (1992:49-52) faz importante distinção das categorias utilizadas dentro do SPI para referir-se aos ocupantes não-indígenas dos postos indígenas, que seriam: arrendatários e invasores. Sendo os primeiros vinculados diretamente ao controle da administração tutelar.

[34] Documento de 17 de outubro de 1955 (dirigido ao chefe da IR4) comunicando o envio do aviso mensal do mês de setembro, pelo encarregado do PIGM, Américo Antunes de Siqueira. Após a explosão o referido funcionário abandonou a chefia do PIGM, que permaneceu sem novo encarregado até 1967 (MATOS, 1996:97). Outros documentos mencionam a dinamitação do posto, como por exemplo: 1) Um Ofício do Chefe da IR4 de 11/02/1957; 2) Processo da IR4 de 25/03/57.

[35] Segundo MATOS (1996:96), o atentado teria sido de autoria de um fazendeiro da cidade de Resplendor (MG) próxima ao Posto. Conflitos entre índios e ocupantes não indígenas, e envolvendo policiais militares não são episódios singulares nem tampouco restritos ao passado, mas para um relato sobre conflitos semelhantes ver GRUNEWALD, 2001.

idealizada da atuação do órgão – já criticada em outro trabalho (CORRÊA, 2000) – ignora aspectos significativos ligados ao tipo de *assistência* desenvolvida pelo órgão tutelar. Tanto a administração à distância dos postos da região, como – ao contrário do que parecia o pretendido – a constante mudança das esferas de controle destes mesmos postos, foram fatores decisivos, como já demonstrava o ofício do Chefe da IR4, em 04 de janeiro de 1950, destinado ao Diretor do SPI (microfilme 182, Museu do Índio) [grifos do autor]:

> "...Paraguaçu , não mais pertence a esta Inspetoria, achamos um pouco esquisita tal afirmação, de ver que ao anunciardes *a vossa deliberação da Diretoria passar a orientar os postos do Sul da Bahia e Minas Gerias*, por se encontrarem mais próximos dessa Capital, anunciaste também na mesma comunicação que os referidos Postos *continuariam a pertencer a esta Inspetoria*, e que as rendas seriam enviadas a esta IR para auxiliar os demais postos.
>
> *Em vista disto, não compreendemos o motivo do Sr. e da SOA ter amputado o Posto Paraguaçu desta Inspetoria*".

Ao que indicam as decisões tomadas no final da década de 50, o SPI parecia considerar que o bom funcionamento da *proteção aos índios*, e a conseqüente solução dos problemas existentes no Posto Indígena Guido Marlière, eram inviáveis. Apesar de ter conseguido vencer as disputas judiciais e assegurado o direito do órgão da posse da terra do posto, o órgão decidiu retirar os Krenak da área do PIGM em 1957, determinando a extinção do posto[36].

A PRIMEIRA "TRANSFERÊNCIA"

No final de 1957 o SPI decide pela transferência dos 45 índios Krenak para a área do Posto Mariano de Oliveira (PIMO) no município de Águas Formosas no Estado de Minas Gerais, para viverem com os Maxakali, e o fechamento do PIGM[37]. A decisão foi tomada de maneira rápida, já que não existia nenhum indício de que o SPI planejasse a transferência dos índios ou fechamento do posto ou a transferência dos índios, como atestam os documentos dos dois postos. Segundo o ofício, de 11 de fevereiro de 1959, do Chefe da IR4 ao Coronel Diretor do SPI, a situação do Posto Indígena Guido Marlière era relatada como (microfilme 182, Museu do Índio):

> "...sendo que tudo porventura existente, está em completo abandono, necessitando, ao meu ver, ser restaurado, afim de serem amparados os índios que ali vivem e recomendado o criatório de gado vacum, cujas pastagens daquela reserva são excelentes".

Não existia, como se pode constatar, menção à proposta de fechar o PIGM. Nos boletins do PIMO também não aparecem indicativos ou qualquer preparação para que o posto recebesse os Krenak, como mostra a surpresa no telegrama do chefe da IR4 (microfilme 182, Museu do Índio):

> " Recebemos telegrama encarregado do Posto Engenheiro Mariano comunicando a transferência índios Posto Guido Marlière para aquele estabelecimento, carecendo ao mesmo tempo de recursos para mantê-los. Não se encontrando esta Inspetoria em condições de solucionar estes assunto, solicito instruções a respeito".

Apesar da rapidez e falta de planejamento, a "solução" de fechar o posto indígena e transferir os Krenak para o posto Mariano de Oliveira, respondia a objetivos mais profundos da *proteção aos índios*. Uma prática que, com uma pesquisa pouco aprofundada na documentação do SPI e da FUNAI, pode-se recuperar diferentes exemplos ocorridos com populações indígenas distintas. A retirada dos índios e do SPI da área do posto indígena, respondia à última etapa da ação do órgão e a liberar as terras para colonização[38]. Esse movimento pode parecer estranho se considerarmos que a área passaria ao controle do Serviço Florestal de Minas Gerais, visando a criação do Horto Florestal do Rio Doce.

A resolução de criar o Horto Florestal do Rio Doce, para "preservar" as matas da área é no mínimo peculiar – já que a área era densamente ocupada por arrendatários, mil quatrocentos e noventa e três

---

[36] Apesar dos índios terem sido transferidos só no fim de 1957, o quadro demonstrativo dos postos indígenas da IR4, datado de 12 de abril de 1957, já considera o PIGM como fechado (microfilme 190, Museu do Índio).

[37] Não sem uma leve ironia, vale mencionar que a desativação (extinção) do posto parece ter levado a que RIBEIRO (1982:236) concluísse que os Krenak estavam extintos.

[38] Segundo depoimento de Júlia Krenak dado a SOARES (1992:131) "...o capitão M.S.P. [*Manuel dos Santos Pinheiro*] disse que ia melhorar o Posto Indígena, que era para todo mundo ir para os Maxakali, que lá tinha tudo".

não-índios, segundo um censo de 1954 (PARAÍSO, 1998:787) – mas está longe de ser um movimento inédito na história do SPI, como bem indicou PERES (1992, 1999) para uma operação similar ocorrida no Estado da Bahia em 1926[39]. Para além dessa situação específica de conversão de "reservas" indígenas em reservas florestais – resolvendo assim os conflitos e disputas locais pela terra com a retirada dos índios – existem outros casos de tentativas semelhantes de administrações locais ou regionais/estaduais de se apropriar das áreas reservadas aos indígenas através de acordos com a administração tutelar federal[40].

Ao que indicam os textos de MATOS (1996:96) e QUEIROZ (1999:95), a idéia de transformar a área em horto partiu dos rendeiros da área e do capitão do serviço florestal, Manuel dos Santos Pinheiro[41] sem, contudo, a bibliografia ou os documentos pesquisados darem conta de como foram os "primeiros contatos" entre os arrendatários e o capitão Pinheiro. A transformação da área, entretanto, não foi posta em prática, já que os arrendatários não foram retirados da área e apenas passaram a pagar as taxas de arrendamento à prefeitura de Resplendor (PARAÍSO, 1998:787). Mesmo o interesse na real preservação das matas é questionável, pois num telegrama a Inspetoria Regional Florestal pede que se faça a "Fineza determinar funcionário essa diretoria receber Posto Guido Marlière neste estado virtude mesmo não preencher requisitos necessários reserva florestal" (microfilme 334, Museu do Índio).

Os cinqüenta e dois índios Krenak retirados da área do PIGM, foram transportados num caminhão do Serviço Florestal para cidade de Maxakalis/MG pelo inspetor Américo Jorge, o administrador do PIGM na época em que a sede do posto foi dinamitada. Sua chegada à cidade teria sido informada aos funcionários do PIMO, através de um bilhete do chefe da SOA ("Sr. Lincoln") aos funcionários do posto, no dia 2 de dezembro de 1957 – segundo consta no documento do auxiliar de sertão, José Silveira de Souza (encarregado substituto do PIMO) para o chefe da IR4.

O período de estadia entre os Maxakali é marcado pelas péssimas condições de vida no PIMO, pois além das doenças e do ambiente diferente do PIGM, os Krenak tinham antigas rivalidades com os Maxakali, seus "*inimigos tradicionais*" (MATOS, 1996: 100), e os outros ocupantes do posto. Os Krenak, ainda representavam para a administração local um novo "problema", já que (microfilme 190, Museu do Índio):

> "... os índios precedentes do PIN [*posto indígena de nacionalização*] Guido Marlière, são acompanhados de maus exemplos, os quais não existem [*sic*] na tribo Maxakalis, assim como os jogos de baralhos, buzos, bebidas alcoólicas, e outros" .

No ano de 1959, os Krenak acabam deixando o PIMO, sendo que alguns índios retornam a pé a área do PIGM[42] e passam a coabitar com a Polícia Florestal que guarda a área (MATOS, 1996:102 e PARAÍSO, 1998:787). Outras famílias se deslocam ou são deslocadas para o Posto Indígena Vanuíre, no Estado de São Paulo (SOARES, 1992:135-136), como também indicam as ordens de Nelson Perez Teixeira, chefe da Seção de Assistência (SA), que substituiu a SOA, em memorando do dia 12 de Janeiro de 1959 ao chefe da IR5 (microfilme 007, Museu do Índio):

> "Deverá chegar ao Posto Icatu, 11 índios procedentes de PI 'Engenheiro Mariano de Oliveira', anteriormente residentes no PI 'Guido Marlière'.
>
> Ditos índios não encontraram condições de vida suficientes neste último posto, razão pela qual são enviados para o PI 'Icatu'.
>
> Esta chefia deverá tomar as providências que se fizerem necessárias para que os referidos índios, permaneçam nesta unidade com condições suficientes para fixarem-se".

Alguns índios, segundo MATOS (1996:102), vão viver em outras cidades e postos, sendo que alguns

---

[39] Segundo PERES (1999:69), "A partir das negociações travadas entre o inspetor Vasconcellos e o governador da Bahia Goés Calmon foi estabelecida, em 1926, a área indígena [*dos postos Paraguaçu e Caramuru*] dentro do Horto Florestal, a ser também criado". PERES (1999) fala que o objetivo era criar um espaço para preservação da fauna, flora e populações nativas, entretanto – como a situação ocorrida entre os Krenak permite perceber –, a criação de um Horto não garante a implantação de uma política "preservacionista".

[40] FREIRE (1990) relata as tentativas do governo do Paraná na década de 50 de realizar um acordo com o SPI, para liberar terras ocupadas pelos índios para a colonização. SIMONIAN (1981) também aborda um caso semelhante envolvendo as terras dos índios Kaingang, no Estado do Rio Grande do Sul.

[41] Nos textos sobre os Krenak não fica claro a que instituição pertencia, nem qual era a patente, do depois capitão Pinheiro, no ano de 1957. Nos documentos do SEDOC/Museu do Índio, também não se esclarece a que seção da Polícia Militar pertencia o capitão Pinheiro, sendo esta denominada ora como serviço florestal, ora como vigilância rural ou também como Polícia Rural da Polícia Militar de Minas Gerais.

[42] SOARES (1992:131) relata que os índios esperaram dois anos para retornar ao PIGM, pois o capitão Pinheiro tinha se comprometido a consertar o posto. A partir de 1959 não são encontrados mais registros da presença dos Krenak no PIMO (ver microfilmes 182 e 183, Museu do Índio).

perdem o contato. Na documentação do SPI existe menção da transferência de algumas famílias para a Ilha do Bananal, em 30 de maio de 1961 (microfilme 187, Museu do Índio).

A ida de alguns Krenak para o Posto Indígena Vanuíre, no Estado de São Paulo, foi motivada pelas dificuldades de adaptação ao clima e idioma diferentes encontrados no PIMO e por já se encontrarem alguns parentes dos Krenak no posto Vanuíre. O deslocamento dos Krenak poderia ser classificado como uma simples escolha dos índios não fosse a *fixação* em outros postos, só permitida com a devida autorização do administrador e, pela coincidência de que os parentes – o *mestiço Krenak* João Umbelino e os índios Tenuque e Juquate, *Aimorés* do posto Pancas – tinham ido viver no PI Vanuíre depois de cumprirem pena correcional no PI Icatu[43].

Até o final de 1965, o SPI se absteve de prestar *assistência* aos Krenak na área do Posto Indígena Guido Marlière, sendo que o posto só foi considerado reaberto em 1966. No período em que o PIGM esteve fechado, o único posto em funcionamento no Estado de Minas Gerais era o PIMO, e tanto ele como os postos da Bahia tinham problemas para assegurar que as terras não sofressem invasões[44]. Os problemas entre os Maxakali foram diversas vezes abordados em jornais da década de 60 sendo denunciado o seu estado precário de vida, os atritos pela posse da terra e os problemas com bebida alcóolica. A diretoria do SPI tentou novamente criar um órgão que ajudasse na administração melhor desses postos, contudo a situação de tensão e conflitos entre índios e não-índios não melhorou, e as matérias de jornais ainda denunciavam os problemas e a situação dos Maxakali[45].

Ao que indicam as atas do CNPI, em 1965 começa a ser negociado um convênio entre o SPI e o governo do Estado de Minas Gerais, onde este último se propunha a assumir as funções de garantir a ordem e a assistência das áreas[46]. O nomeado para tal função foi o então capitão do policiamento rural da Polícia Militar de Minas Gerais, Manoel dos Santos Pinheiro que passa a coordenar a partir de 1968 (QUEIROZ, 1999:94 e MATOS, 1996:104) as atividades da Ajudância Minas-Bahia (AJMB), com sede no horto florestal de Belo Horizonte/MG[47].

O fim do SPI e a criação da FUNAI sob a administração do Capitão Pinheiro – variações sobre os mesmos problemas e criação de novos

As mudanças ocorridas na administração de índios e postos indígenas no Estado de Minas Gerais – culminando com a transferência da *proteção* para a Polícia Militar do estado – estão ligadas intimamente ao contexto da *proteção aos índios* pelo Estado brasileiro nesse período. A década de 60, e em particular seu final, foi marcada pela divulgação de uma série de denúncias à administração do SPI, em que funcionários e Inspetorias Regionais do órgão tutelar são acusados de desviar verbas e praticar maus tratos aos índios (SOUZA-LIMA, 2002). Segundo alguns autores (RIBEIRO, 1982 e DAVIS, 1978, entre outros), estas denúncias foram utilizadas como justificativa para que o governo acabasse com o SPI e o CNPI, criando um novo órgão, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). É só neste contexto de crítica e questionamento da atuação do SPI, que parece ser possível que um outro mediador – no caso

[43] Segundo os documentos do PI Icatu, o mestiço Krenak João Umbelino teria sido enviado para o PI Icatu em 1937, solto em 1945 e teria ido viver no PI Vanuíre. O mesmo destino dos índios Tenuque e Juquate, Aimorés do Posto Pancas, e que estavam no PI Icatu em 1950, já cumprindo pena no dito posto há dez anos, e também depois foram viver no posto Vanuíre. Sobre as atividades do PI Icatu como local de envio de índios criminosos, ver CORRÊA (2000).

[44] O chefe da IR4 informa em telegrama de 27 de janeiro de 1958, à direção do SPI que está "ciente transferência remanescente indígenas expulsos Posto Caramuru – Paraguaçu, para o de Engenheiro Mariano de Oliveira" (microfilme 182, Museu do Índio).

[45] A Ajudância 'Maxacalis' foi criada em 1961 e depois recriada em 1963 (PERES, 1992:8-12). A portaria de criação da Ajudância foi tornada sem efeito pelo diretor do SPI em 20 de fevereiro de 1962 (microfilme 189, Museu do Índio), contudo não existem documentos que indiquem que após sua recriação em 1963 tenha sido novamente dissolvida. Os documentos de 1966 mencionam a existência da sede da Ajudância Minas-Bahia na cidade de Teófilo Otoni, Minas Gerais. Foram encontradas matérias de jornais nos microfilmes 380 e 389 disponíveis no Museu do Índio.

[46] Não foi encontrada qualquer referência ao convênio SPI e Estado de Minas Gerais nos documentos do SPI do período, pesquisados no Museu do Índio. As únicas informações encontram-se nas atas do CNPI dos anos de 1965 e 1966, pelas quais sabe-se que o convênio entrou em debate no Conselho depois que o mesmo interpelou o SPI por não ser consultado (microfilme 365, em 08/11/65). Nos debates, coube a um dos integrantes do CNPI da época – o antropólogo Roberto DaMatta – fornecer um parecer em novembro de 1965, sobre a conveniência de tal acordo. O convênio é mencionado no jornal *O Globo* de 02 de junho de 1966:

"Os representantes do SPI, Srs. Benedito Pimentel, Inspetor-chefe em Brasília, e Augusto Souza Leão, superintendente da jurisdição de Minas-Bahia, que estiveram ontem à tarde na Secretaria de Trabalho e Cultura Popular a fim de assinar convênio de proteção efetiva aos silvícolas em Minas" (microfilme 389, Museu do Índio).

[47] A carta de 1967 da presidente do CNPI, Heloísa Alberto Torres, endereçada ao capitão Pinheiro (MF 365/052/1572) põe em dúvida a afirmativa de que o capitão Pinheiro só assumiria função para o órgão indigenista no ano de 1968. O único documento, assinado pelo capitão, encontrado que menciona o início das atividades dentro da Ajudância Minas-Bahia (AJMB) é o ofício 293/70 de 24/06/70, onde Pinheiro declara ter recebido a área de Krenak "... em fins de 1968" (Ofício 293/70, folha 05, microfilme 406, Museu do Índio).

o governo estadual – assuma as funções e obrigações de administrar os postos indígenas e, *proteger e assistir* aos índios localizados no Estado de Minas Gerais.

Durante os quatro anos em que o capitão Pinheiro esteve chefiando a AJMB, a vida dos índios assistidos pela Ajudância se modificou. A entrada do policiamento rural da Polícia Militar de Minas Gerais na administração dos índios teria como motivo impedir os conflitos entre os índios Maxakali e os outros ocupantes da área indígena, e possibilitar a retomada de atividades econômicas dentro das áreas, fazendo com que os índios – além de serem "protegidos" – alcançassem o estágio desejado de agricultores.

As atividades desenvolvidas no âmbito da AJMB quase não circulavam dentro e fora da FUNAI, sendo que os canais "normais" de divulgação externa e interna do órgão, tais como o *Boletim Interno da FUNAI*, durante quase todo o período de atuação do capitão Pinheiro na direção da Ajudância também fazem pouca menção às atividades e ocorrências, exceção feita às comunicações entre a chefia da AJMB e o posto Guido Marliére – constante e praticamente diária nesse período. Todavia, não se deve concluir apressadamente que a administração regional estava desligada da FUNAI. Mesmo no período entre os anos de 1969 e 1973 – já que no final de 1973, os postos ligados à AJMB "retornam" ao controle da FUNAI, com a saída de Pinheiro e a nomeação de Itatuitim Ruas (indigenista do SPI) para seu lugar – parece precipitado pensar a administração regional como uma unidade autônoma na *proteção dos índios*. As atividades e o espectro alcançado pelas instituições criadas dentro da AJMB indicam uma relação muito mais sistemática e profunda com a direção da FUNAI, pois tanto a Guarda Rural Indígena (GRIN)[48] quanto o Reformatório Agrícola Indígena Krenak (RAIK) recebiam índios de várias regiões. Isso implicava em relações ao menos com os dirigentes do órgão federal. As ordens de enviar índios para o reformatório, e GRINs para outros postos fora da AJMB tinham que passar pelo aval da direção da FUNAI, como atestam alguns poucos ofícios de envio de índios para o reformatório feitos pelo diretor geral do Departamento de Assistência da FUNAI, Amaury Sadok de Freitas Filho (microfilme 306, Museu do Índio).

A MUDANÇA DE NOMECLATURA E A PRÁTICA TUTELAR, MODIFICAÇÕES E CONTINUIDADES NA ATUAÇÃO DA FUNAI

Com o retorno do SPI em 1966 à antiga sede do PIGM, a tensão – em torno do futuro da área e a quem seria garantido o direito de posse da terra – volta, não só para os índios[49], como para os outros ocupantes da área. As primeiras atividades da Polícia Militar de Minas Gerais remontam ao ano de 1969[50] e tratam da transferência dos primeiros índios para a área do PIGM; a reforma das instalações do PIGM, com a construção de uma casa para os guardas da PM, celas para confinamento, refeitório e cozinha; e os primeiros treinamentos para formação dos GRINs.

O reformatório – apesar de descrito como operando a partir do final de 1969 ou do ano de 1970 – começa a receber índios qualificados como *delinqüentes* a partir de fevereiro, mais precisamente no dia 24 de janeiro de 1969, quando chegou à área do antigo Posto Indígena Guido Marlière, para ser *reeducado*, o índio Antonio Karajá, removido para lá por ter cometido crime de homicídio em sua aldeia de origem (microfilme 306, Museu do Índio). A partir desta data e até o final do ano de 1972, o Posto receberia uma leva considerável de índios enviados para o mesmo, e acusados de diversos "crimes".

Estes dados são anteriores à portaria de criação da GRIN (setembro de 1969) e das primeiras obras de reforma e construção de alojamentos para índios e policiais no PIGM (julho e agosto de 1969), indicando que a decisão de construir um reformatório foi uma das primeiras iniciativas da AJMB[51]. A construção e funcionamento do reformatório – apesar de não poder ser "o" evento central na trajetória dos Krenak – é tratado como

[48] Denominação da polícia indígena criada dentro da AJMB pelo capitão Pinheiro, que recrutou e "formou" índios Maxakali, Karajá, Krahô, Xavante e Xerente para policiamento de áreas indígenas em 1969, e que foi em extinta em 1978 (CORRÊA, 2000).

[49] Augusto Souza Leão – o mesmo funcionário que teria recomendado a "reabertura" do PIGM em 1965 – comunica em relatório da AJMB (13 de janeiro de 1967), a chegada de índios Guarani provenientes da cidade de Parati (Estado do Rio de Janeiro) ao PIGM em 23 de novembro de 1966, agravando ainda mais a "situação crítica das terras" (microfilme 307, Museu do Índio).

[50] Os dados de PARAÍSO (1998:787) mencionam que os Krenak permaneceram na área convivendo com o posto da *polícia florestal*, sem receber assistência ou perseguições. Nos anos de 1967 e 1968 – possivelmente motivado pela lacuna entre o fim do SPI e criação da FUNAI – não foram encontrados documentos sobre a administração da AJMB pela Polícia Militar ou mesmo dos órgãos de tutela indígena.

[51] Em entrevista ao *Jornal do Brasil* em 1972, Pinheiro destacava que a idéia de construir um centro de reeducação era um desenvolvimento da própria atividade os GRINs, já que os índios detidos por eles deviam ser enviados para um local para que fossem corrigidos.

um marco de arbitrariedade da FUNAI para aqueles que conheceram ou escutaram narrativas sobre sua existência[52].

CONCLUSÃO

Neste trabalho procurou-se recuperar uma série de elementos que estiveram presentes nas relações estabelecidas entre os diversos indígenas que foram atraídos e localizados no Posto Indígena Guido Marlière pelo Serviço de Proteção aos Índios – recebendo a denominação de Krenak – e os grupos que com eles se relacionaram no século passado.

O resgate da história da administração dos Krenak pelo SPI nesse posto indígena, além de ser importante para se entender os desdobramentos da ação tutelar – o que elucida em parte, com certeza, como o PIGM foi "escolhido" para ser o local de instalação do Reformatório Agrícola Indígena Krenak (CORRÊA, 2000) – também reforça a idéia de que a atuação do órgão tutelar responde, muitas vezes, a desígnios específicos, distantes do que poderia se considerar a *proteção* e *assistência* aos índios. Compreender como os tutores atuaram na administração dos índios depende de como eram pensadas essas atividades e como essas "tarefas" foram executadas no determinado grupo indígena tutelado e no período em que essa foi executada. O exercício aqui praticado visou um melhor esclarecimento e compreensão de certos processos de compulsão porque passaram os "Krenak" no século passado, processos que em muitos casos não divergem de outras situações vivenciadas por distintos grupos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORELLI, S.H.S., 1984 – Os Kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: BORELLI, S.H.S.; BARBOSA, M.A.; MONTEIRO, J.M.; LUZ, M. & LADEIRA, M.E. **Índios no estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração**. São Paulo: Yankatu Editora e Comissão Pró-índio de São Paulo. 120p.

CALLADO, A., 1982 – **A Expedição Montaigne**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 115p.

CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R., 1976 – **Do índio ao bugre**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves. 148p.

CARRARA, S., 1998 – **Crime e loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século**. Rio de Janeiro: EDUERJ/EDUSP. 227p.

CARVALHO, E.A., 1979 – **As Alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 150p.

CORRÊA, J.G.S., 2000 – **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak**. Rio de Janeiro. 214p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CUNHA, O.G., 1998 – **Intenção e Gesto: Política de identificação e repressão a vadiagem no Rio de Janeiro dos anos 30**. Rio de Janeiro. 448p. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DAVIS, S.H., 1978 – **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 128p.

ERTHAL, R.M.C., 1992 – **Atrair e pacificar: a estratégia de conquista**. Rio de Janeiro. 285p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FARAGE, N., 1991 – **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: ANPOCS e Editora Paz e Terra. 197p.

FREIRE, C.A.R., 1990 – **Indigenismo e Antropologia: O Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955)**. Rio de Janeiro. 379p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GAGLIARDI, J.M., 1989 – **O indígena e a República**. São Paulo: Editora Hucitec e EDUSP. 310p.

GRUNEWALD, R., 2001 – **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Editora Contracapa. 211p.

MARCATO, S.A., 1979 – A Repressão contra os Botocudos em Minas Gerais. **Boletim do Museu do Índio, FUNAI, Etno-história**, Rio de Janeiro (1):1-54.

MATOS, I.M., 1996 – **Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e da memória Étnica Krenak**. Belo Horizonte. 196p. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

MENDONÇA, S.R., 1997 – **O ruralismo brasileiro**. São Paulo: Editora Hucitec. 219p.

NIMUENDAJÚ, C., 1982 – **Textos Indigenistas: Relatórios, monografias, cartas**. In: SUESS, P. (Ed.). São Paulo: Edições Loyola. 250p.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1977 – **As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna**. Brasília. 303p.

[52] A experiência ficou conhecida para além dos circuitos de estudiosos quando CALLADO (1982) transformou a existência do presídio, em parte do romance *A expedição Montaigne*.

Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1988 – **"O Nosso Governo": Os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo; Brasília: Editora Marco Zero/MCT-CNPq. 340p.

PARAÍSO, M.H.B., 1992 – Os Botocudos e sua Trajetória Histórica. In: CUNHA, M.C. (Coord.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. p.413-430.

PARAÍSO, M.H.B., 1998 – **O tempo da dor e do trabalho: A conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. São Paulo. 815p. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, FFLCH, Universidade de São Paulo.

PEREIRA, E.M.M., 1999 – **Reorganização social no "Noroeste Amazônico": elementos sobre os casos Huitoto, Bora e Ticuna**. Rio de Janeiro. 109p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERES, S.C., 1992 – **Arrendamento e Terras Indígenas: Análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)**. Rio de Janeiro. 269p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERES, S.C., 1999 – Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria. p.41-90.

QUEIROZ, C.C., 1999 – **Punição e Etnicidade: estudo de uma "Colônia Penal Indígena"**. Belo Horizonte. 180p. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

RIBEIRO, D., 1982 – **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Editora Vozes. 257p.

SIMONIAN, L.T.L., 1981 – **Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. Rio de Janeiro. 214p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

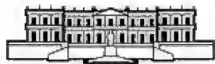
SOARES, G., 1992 – **Os Borum do Watu: os índios do rio Doce**. Contagem: CEDEFES. 198p.

SOUZA-LIMA, A.C., 1995 – **Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes. 362p.

SOUZA-LIMA, A.C., 2002 – FUNAI. In: **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV-CPDOC. p.2426-2432.

TAUSSIG, M., 1993 – **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre terror e cura**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 481p.

VIANNA, A.R.B., 1999 – **O mal que se adivinha: classificações sociais e construção policial da menoridade – Distrito Federal, 1910-1920**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 198p.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.107-113, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

CRUCES DISCURSIVOS, SECRETARÍAS DE ESTADO Y ESTRATEGIAS MBYÁ-GUARANÍ EN RIO GRANDE DO SUL [1]

JOSÉ EXEQUIEL BASINI RODRÍGUEZ [2]
RAIMUNDO NONATO PEREIRA DA SILVA [3]

RESUMEN: Se intentan mapear los desencuentros entre intereses y expectativas de los indios mbyá guaraní y políticas gubernamentales que se instrumentan con financiamiento internacional. Las reuniones que se producen entre técnicos de un programa de extensión rural del Estado de Rio Grande do Sul y los grupos mbyá guaraní, asimismo como las visitas que los autores realizan a las comunidades indígenas, constituyen el espacio privilegiado para la mirada antropológica.

Territorio, territorialidad y desplazamientos serán analizados como discursos cruzados donde lo paleativo trata de tornarse estructural y la territorialidad territorio. Ante la segmentación de las políticas de Estado, los mbyá trazarán sus propias estrategias y líneas de fuga dentro de una particular situación histórica.

Palabras claves: indios mbyá guarani, políticas gubernamentales, desencuentros.

RESUMO: Discursos cruzados, secretarias de Estado e estratégias mbyá-guaraní no Rio Grande do Sul.

Tenta-se mapear os desencontros entre interesses e expectativas dos índios mbyá guaraní e as políticas governamentais que se instrumentalizam com financiamento internacional. As reuniões que se articulam entre técnicos de um programa de extensão rural do Estado do Rio Grande do Sul e os grupos mbyá guaraní, assim como as visitas que os autores realizam às comunidades indígenas, constituem o espaço privilegiado para o olhar antropológico.

Território, territorialidade e mobilidade são analisados como discursos cruzados onde o paliativo trata de tornar-se estrutural e a territorialidade território. Frente à segmentação das políticas de Estado, os mbyá traçam suas próprias estratégias e linhas de fuga dentro de uma particular situação histórica.

Palavras-chave: índios mbyá guaraní, políticas governamentais, desencontros.

Marco de discusión

La idea inicial de discutir sobre cruces discursivos entre actores blancos y comunidades mbyá-guaraní tiene como marco situacional las reuniones realizadas en Palmares do Sul/RS, en marzo de 2000, entre técnicos de un órgano de extensión rural EMATER (Equipe Móvel Área Técnica de Extensão Rural), y algunas comunidades mbyá guaraní de Rio Grande do Sul.

En segundo lugar, las visitas que realizamos a las comunidades mbyá situadas geográficamente a lo largo de la ruta federal BR 116, también nos alertaron de los problemas de significación diversa (para indigenistas e indios mbyá), respecto a la noción de territorio, territorialidad y movilidad.

En una primera instancia señalamos que la cuestión territorial se presenta como dato claramente sustancialista para los primeros, en tanto que relativo para los segundos. Se vuelve pertinente entonces un análisis que indague sobre que reivindican los mbyá al referirse a su derecho a la tierra.

El encuentro

El encuentro en Palmares do Sul se realizó entre el 27 y el 30 de marzo de 2000 en un área de propiedad estatal, ocupada desde hace un par de meses por algunas familias mbyá. Contó con la iniciativa de la Secretaría de Agricultura del Gobierno de Rio Grande do Sul, coordinada por los técnicos de EMATER, del Programa RS RURAL (Rio Grande do Sul Rural). La propuesta consistió en la implementación de un proyecto llamado TROCA-TROCA con financiación del Banco Mundial para el Gobierno de Estado y cuyos destinatarios son agricultores pobres, acampados del MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e indios.

El proyecto consistió en la distribución de semillas, animales y herramientas. Alrededor de 4.300 sacos de semilla en todo el Estado, arados para bueyes, vacas lecheras, un casal vacuno para la reproducción, caballos y bueyes.

El proyecto estuvo interesado en atender tres objetivos a destacar:

---

[1] Sometido en 25 de abril de 2002. Acepto en 28 de marzo de 2003.
[2] Operação Amazônia Nativa (OPAN), Projeto Enawene Nawe. Avenida Ipiranga, 97, Goiaveras, 78020-550, Cuiabá, MT, Brasil.
[3] Universidade Federal de Amazonas (UFAM), Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Ciências Sociais. Avenida General Rodrigo Octávio Jordão, 3000, Coroado, 69077-000, Manaus, AM, Brasil.

- Preservación del medio ambiente. Recuperación del suelo por medio de plantíos.
- Infraestructura comunitaria.
- Generación de rentas.

Un coordinador de EMATER puntualizó que este proyecto no daba respuestas a iniciativas vinculadas a la compra de tierras, por hallarse este aspecto fuera de su competencia.

Los mbyá tendrían una renta mensual de R$ 300 aproximadamente por familia, y su contraparte consistiría en la devolución de semillas en proporción de un 20% en el caso del maíz, un saco de porotos por tres recibidos, y 10% del valor total de forraje.

La reunión[4] se desenvolvió con bastante fluidez, abriendo la posibilidad de explicar con más detalles las propuestas vertidas, y de dar el tiempo necesario para discutir entre los mbyá los items presentados. Los técnicos de EMATER, Secretaría Estadual de Trabalho, representantes de la Prefeitura de Porto Alegre, Conselho Estadual do Indio, NIT-UFRGS (Núcleo de sociedades indígenas y tradicionales de la Universidade Federal Rio Grande do Sul), organizaciones no gubernamentales; fueron algunas entre otras instituciones que participaron de la discusión del proyecto.

Hay que destacar la predisposición de algunos técnicos de EMATER para comprender razones culturales en juego esgrimidas por los mbyá, aspecto sustancial para que los items del proyecto a implementar no cayeran en el vacío. Es importante señalar que el Gobierno de Estado para operacionalizar este programa dispuso de un equipo de 14 técnicos con móviles, más un coordinador; cada uno asignado para cubrir las áreas mbyá- guaraní circunscriptas en el Estado de Rio Grande do Sul.

Presentación de problemas

Las dificultades de implementación del proyecto surgen de forma inmediata. Horacio López mbyá del Municipio de Torres introduce dudas respecto al TROCA-TROCA. Comprende que el proyecto dispone para su instrumentación de semillas y animales, pero observa que en las aldeas no existen condiciones adecuadas y propicias para el cultivo y la cría de ganado vacuno.

> "Cómo crear los animales [se pregunta Horacio López] si ésta área (la de Palmares) está forestada de eucaliptus... "Si no se pueden alimentar las familias, ¡ cuánto menos los animales que consumen mucho más!...¿Qué sucederá cuando llegue el invierno si no tengo local, no hay pasto como mantener el ganado?".

El dinero, su apropiación y manejo, fue otra cuestión problemática levantada por López:

> "¿El gobierno cobrará de nosotros si nosotros no lo poseemos?,¿ quién comprará entonces la semilla?... , ¿que sucederá si una zafra no es buena, si no hay producción suficiente para devolver los sacos y para vender la cosecha?".

Los mbyá pedían más tiempo para la discusión de este tipo de iniciativas que les parecían emergenciales, con muchas interrogantes relacionadas a su continuidad. Además una y otra vez surgía la cuestión de la tierra; la cobranza a la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) por sus promesas no cumplidas, su repentino aparecimiento en las áreas y su prolongado desaparecimiento. Esta situación insinuaba vacilación y falta de coordinación entre secretarías y autoridades competentes de la administración pública.

Los discursos de algunos jefes políticos concluía en cada intervención con una decisiva llamada de colaboración en términos reales, involucrando a todo el Gobierno y a programas y / o proyectos de algunas secretarías. "Bendecía" a los presentes en la lucha guiada por el dios *Nhanderu*[5], que observaba con beneplácito el trabajo conjunto de índios y no índios, preocupados por solucionar situaciones acuciantes de las comunidades mbyá-guaraní.

Este tipo de intervención de los líderes mbyá desconcertaba a algunos técnicos de EMATER, quiénes esperaban fluidez y concordancia. El gran despliegue infraestructural de la institución, parecía crear en éstos la certeza de una efectiva correspondencia con los intereses de los indios guaraní, donde el producto final de la deliberación desaguase en una adecuación total, libre de cualquier tipo de interferencias. Pero otros rumbos y prioridades se asomaban en el curso de la reunión, la cual avisoraba una discontinuidad discursiva. Lejos de asegurarse una homologación de discursividades, la tensión prosperaba en cuanto lo programático se desdibujaba en medidas emergenciales.

Los tiempos de discusión tan diferentes para los

---

[4] Solo acompañamos la discusión del primer día de reunión donde se colocaron las bases y los objetivos del programa TROCA-TROCA. Otras informaciones las obtuvimos a partir de testimonios de otros agentes allí participantes, y de la repercusión que este hecho cobró en diversas comunidades mbyá guaraní.

[5] En lengua mbyá-guaraní significa Nuestro Padre (CADOGAN, 1992).

mbyá como para los técnicos, creaban escepticismo para ambas facciones. Este balbuceo en el diálogo y la dificultad de operacionalizar propuestas, mostraba niveles de descontracción cuando los mbyá se detenían a explicar algunos aspectos simbólicamente relevantes.

Luego de una reunión grupal donde se discutió sobre la introducción de animales domésticos en la aldea, los mbyá acordaron que se podía traer cualquier tipo de animal con la exepción del chancho de monte. El chancho de monte es un animal sagrado, que augura la armonía del grupo, pero que también puede producir fuertes desavenencias si no existe un marco ritual adecuado que oriente las relaciones sociales dentro de la comunidad.

Esta explicación de las implicancias de un tabú que marca los límites del grupo y la dinámica intraétnica, abrió la posibilidad de un diálogo, o de un "parpadeo", que según Aristóteles (DERRIDA, 1994) permite a los animales superiores limitar la vista para percibir mejor, recordar y aprender[6].

Las palabras y las cosas

Pero fuera de esto, el curso de la reunión deparó muchos desencuentros. Se hizo evidente que un proyecto no puede solo estructurarse de forma unidireccional. La eficacia simbólica solo queda asegurada cuando formas discursivas/prácticas que se introducen por algunos actores pueden ser apropiadas por otros – los destinatarios. Requiere que la variable espacio-temporal se pueda afirmar identitariamente, es decir étnicamente, en un aquí y ahora.

También resultó inaudito para los mbyá que la aplicación de una modalidad de desenvolvimiento para algunas comunidades no atendiese a la situación de las más precarias. Porque ¿cómo ayudar a las aldeas presentes en la reunión de Palmares do Sul sin ampliar este proyecto para las situadas en la ruta federal BR 116?[7]. Estas famílias mbyá apostadas al borde de la ruta experimentan el drama cotidiano de la precariedad. Acampados dentro de un espacio reducido y peligroso (dado el intenso tráfico de vehículos), se ven impedidos de desplegar su modo tradicional de vida. Aspecto que se refleja en diferentes esferas: falta de tierra donde plantar, ausencia de materiales para construir sus casas-habitaciones y de condiciones propicias para emplazar la casa de rezos.

Esta lógica que integra la necesidad de todo un grupo, se cruza con una lógica fragmentada políticamente, donde los proyectos puntuales no poseen el recurso del retorno, elemento indispensable para mantener continuidad y unidad programática.

Esta discontinuidad de discursos y prácticas plantea como palabras y cosas, forma y contenido escapan a los esfuerzos de adecuación signica (FOUCAULT, 1995). La arbitrariedad del signo asegura que los lenguajes particulares no queden atomizados en un intemporal universal. Los usos del lenguaje particularizan formas simbólicas, desnudando - con el vacío[8] - las tentativas abstractas del sujeto absoluto idealizado (STEIN, 1990), o como señala FOUCAULT (1995:71):

> "o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta".

No estamos ante un conocimiento científico-técnico que presenta una continuidad sino ante verdades parciales o versiones. Los saberes se disponen en un campo de poder de forma discontinua, donde se actualiza el arbitrario simbólico, y lo impensado emerge como frontera cognitiva: "los límites de mi pensamiento son los límites del mundo", sostiene WITTGENSTEIN (1973). El "aqui" y "ahora", no obstante, tienen la posibilidad de actualizar los saberes diferenciados aproximando temporalidades distintas.

Pero ciertos saberes pueden tornarse esotéricos, cuando se trabaja técnica y metodologicamente con grupos diferenciados a los cuales se les quiere aplicar la misma política o programa. Es decir situando en una misma categoría a agricultores pobres, indios y acampados del MST. Líneas homogeneizantes para abarcar la complejidad que por si solo ya insinúan las sociedades indígenas. Se vuelve pertinente entonces saber cuál es la noción de indio que éstos agentes poseen.

El indigenismo como matriz de saberes y prácticas

[6] "Pero para aprender y para aprender a saber, la vista, la inteligencia y la memoria no son suficientes; también es necesario saber oír, poder escuchar lo que resuena. Jugando un poco diré que hay que saber cerrar los ojos para escuchar mejor" (DERRIDA, 1994:168).

[7] Este proyecto contemplaba -por lo menos en aquella instancia- algunas aldeas. Los campamentos precarios, apostados a lo largo de las rutas federales no fueron considerados en la propuesta inicial.

[8] DERRIDA & BENNINGTON (1991:98) va a usar el concepto de "diferenzia" como un intento fallido de dar nombre a la verdad como fundamento gnoseológico. "La deconstrucción del signo entraña la ausencia de tal significado trascendental: todo significante remite a otros significantes, no se llega nunca a un significante que no remita más que a si mismo. Solo ausencia de significado trascendental permite deconstruir la distinción entre significante y significado".

relativas a la inserción de los pueblos indígenas en sociedades subsumidas a Estados Nacionales (SOUZA-LIMA, 1995), contribuye a la elaboración de un imaginario hegemónico[9], que permea actores, instituciones y situaciones (gubernamentales, no gubernamentales, universidad) dentro del simulacro dialogal que actúa a la sombra de la emergencialidad. Este persiste en ocultar las grandes dificultades que le podría significar el fin de las prácticas asistencialistas, sustancializando el sujeto histórico por encima de la diversidad cultural, sin escuchar [acción del parpadear que refiere DERRIDA, 1994] las demandas integradas a una totalidad cultural, y no apenas como segmentos arrancados de un cuerpo 'enfermo' llamado sociedades indígenas, donde todos se pasan la responsabilidad sin atender en "términos culturales e históricos, formas específicas de la experiencia humana" (OLIVEIRA FILHO & SOUZA-LIMA, 1998:3).

Dentro de la línea metodológica de SOUZA LIMA (1995) que sitúa el indigenismo como discurso[10], podemos señalar que el analizado es un discurso 'cruzado' en relación a las sociedades indígenas. Esto se visibiliza en los métodos que frecuenta para el tratamiento de las poblaciones nativas, operadas según una definición de lo que cree es el indio.

La misma se operativiza por igual para indios y no-indios. Los primeros aparecen mimetizados a otros pobladores rurales, o 'invisibles' dentro de una categoría genérica. Es importante señalar que la Secretaría de Agricultura ha acumulado una particular relación y experiencia con acampados del MST, por lo cual no sería absurdo pensar que la misma metodología que plantea sobre este grupo lo traslade a las sociedades indígenas.

En este sentido el programa RS RURAL implementa el proyecto TROCA/TROCA de forma unidireccional. Establece pautas orientadas por órganos financiadores[11] y recepcionadas por políticas gubernamentales. Los técnicos explican el proyecto, pero no lo abren a una participación real con los interesados. Es el espacio privilegiado para los *simulacros*. LUCRECIO (1978) apreciaba que los simulacros "tienen la misma apariencia de los seres que representan". Es el vacío que quiere ser llenado, a través de las similitudes.

Se pide la colaboración de los antropólogos de la Universidad y otros 'especialistas' de la cuestión indígena pero *post-facto*[12]. El manejo de datos preciados sobre otros saberes y prácticas tradicionales pueden entonces ser manipulados mediante la empatía y estrategias de legitimidad de discursos oficiales (TODOROV, 1992). Envolvimiento corporal e imagen, aspectos que facilitan los procesos simbólicos complejos vinculados a identificación, representación y conocimiento (TAUSSIG, 1993).

La nueva forma de poder político que es el Estado se ejerce bi-polarmente: individualiza y homogeniza (DREYFUS & RABINOW, 1982). Esta estrategia de control aplica un modelo de "doble articulación" que le permitirá al mismo tiempo incluir y excluir, fijar y expulsar, territorializar y desterritorializar. El programa TROCA/TROCA podría traducirse en un "cara a cara" que individualiza sujetos a través de un relacionamiento directo, afectivo. Los técnicos y otros actores no indios se acercan al área indígena, preparan allí la asamblea, invierten en infraestructura, colaboran en la construcción de casas y de otras iniciativas domésticas; es la *performance* del involucramiento. Por otro lado diseñan políticas homogeneizadoras, dirigidas hacia sectores diferenciados. Por ejemplo los técnicos llevan un arado de bueyes al área indígena de Cantagalo[13] pero no enseñan su uso. Dan por sabido que el indio sabe arar la tierra con animales como lo hacen los colonos. O también introducen ganado pero sin reparar si las áreas poseen o no pasturas para la creación del mismo. Hablan de costos, de dinero y algunos mbyá[14] interpretan

> "los blancos nos quieren hacer trabajar y todavía quieren que paguemos para ello"

Luego cuando los mbyá cuestionan la ausencia de tierras y de condiciones apropiadas para operativizar el proyecto, ellos señalan que esa cuestión escapa a los objetivos del programa.

La misma segmentaridad de las Secretarías del Gobierno de Estado, caracterizadas por la fragmentación de proyectos en áreas que difícilmente se articulan: la salud, la educación, el trabajo, la

---

[9] DUARTE (1994:35) se remite a un modelo individualizante central que "é imaginariamente hegemónico e se desenvolvem no interior de sociedades institucionalmente comprometidas com sua ideología". En otras palabras Foucault *apud* DREYFUS & RABINOW (1982) habla de sociedades con poder disciplinar y DELEUZE & GUATTARI (1995) de formaciones de potencia y regimenes de signos que trabajan a nivel molecular.

[10] SOUZA-LIMA (1995:15) ubica el indigenismo en un lugar discursivo similar al orientalismo a que hace referencia Edward W. Said , hecho eminentemente político de la producción de saberes.

[11] Los dineros del Banco Mundial fueron dirigidos en un primer momento para agricultores pobres. Luego se amplió el programa para indios pero sin reformular la metodología de trabajo.

[12] Durante los dias 23 y 24 de mayo de 2000 se realizaron en la ciudad de Porto Alegre cursos de etnosustentabilidad para los técnicos de EMATER.

[13] Aldea mbyá guaraní que se encuentra en Rio Grande do Sul, en la divisoria entre Porto Alegre y Viamão.

[14] Mbyá de Lomba de Pinheiro, RS.

agricultura, la asistencia social; se suma, o mejor dicho se desenvuelve en un contexto político partidario de lucha de facciones, que reproducen a otro nivel, la emergenciabilidad estructural de la FUNAI (OLIVEIRA FILHO, 1998:38) que transparenta *a inexistência de qualquer plano ou mudança de racionalização e redefinição da mesma, bem como a inexistência de uma intelligentsia administrativa* (OLIVEIRA FILHO & SOUZA LIMA, 1998:10).

Por primera vez en 1999 con la asunción del PT (Partido dos Trabalhadores) se destina para el Gobierno de Estado un presupuesto para el inexistente Conselho Estadual do Indio[15]. El mismo comienza a tener una especial participación en la articulación de una instancia inter-secretarial que pueda trazar un programa coherente para las sociedades indígenas[16] circunscriptas en Rio Grande do Sul.

La movilidad y las implicancias de la territorialidad

El etnodinamismo[17] ha sido por siglos el *modus vivendi* de los mbyá guaraní, el cual integra diferentes esferas de su universo cultural. La tierra presenta una relevancia directamente relacionada a la movilidad, la cual desencadena una serie de significados vitales para el grupo[18]. Vale decir entonces que el territorio no se valida emicamente en cuanto elemento de posesión sino de circulación, de acuerdo a móviles que se recrean en instancias que oscilan desde expresiones míticas a económicas, pasando por aspectos socio-políticos.

El territorio es presentado en el marco de las políticas indigenistas (de la cual también participan algunas antropologías aplicadas[19]), escindido de la movilidad que en él se ejerce, planteándose de manera anacrónica los cambios de estrategia de los grupos en situaciones históricas diferenciadas (desterritorialización, reterritorialización, fugas). Con esto queremos señalar lo que se deriva de una relación interétnica, de expulsión, confinamiento y presión territorial dirigido por parte de las sociedades organizadas políticamente como Estado-Nación hacia las sociedades tradicionales. Todo ello ejercido dentro de la vigencia de un estado de derecho que legitima una idea de territorio homogéneo y continuo para todas las sociedades en el inscripto, y limitado por fronteras nacionales. Desde la perspectiva jurídica brasilera "tierra indígena" señala OLIVEIRA FILHO (1998:18) *"não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica..."*.

Los mbyá ejercen su territorialidad, buscando espacios ecológicamente apropiados: lugares donde puedan desenvolver su sistema de vida; pero no reivindican la totalidad de un territorio. Lo que reivindican es el pasaje libre por las fronteras "inventadas" por los Estados Nacionales.

Estrategias Mbyá Guaraní frente a la inoperancia jurídica-administrativa

La discontinuidad entre las leyes en cuanto concepciones jurídicas y las prácticas envueltas en su implementación; la lentitud que caracteriza a los procesos siempre engorrosos de garantizar tierras indígenas, conlleva en el caso del grupo que estudiamos a ejercer presión sobre las autoridades públicas y los ocupantes de las áreas que reivindican.

En este sentido, contemporáneo a los programas de las Secretarías del Gobierno de Estado y a los procesos de demarcación de tierras por el órgano indigenista FUNAI, los mbyá despliegan sus propias estrategias de lucha: el avance y el repliegue como desmonte, táctica y logística del pensamiento de los "no-indios"; la visibilidad e invisibilidad como binomio de reconocimiento de la sociedad "englobante", al mismo tiempo que fuga del estigma de los "no-indios" por su condición de ser indios y pobres.

---

[15] El Conselho Estadual do Indio fue creado por decreto del Poder Ejecutivo Estadual en el año 1995, pero inexistente en su desempeño articulador y coordinador de políticas indigenistas. El Conselho do Indio pertenece al Departamento de Ciudadanía (Secretaría de Trabalho). Otras 'minorías' coexisten bajo la órbita de Ciudadanía: Conselho do Negro, Conselho da Mulher, etc.
Actualmente los consejeros participan de reuniones quincenales que involucran a todas las secretarías de Estado. Un mes por medio discuten sobre políticas a implementar con los mbyá-guaraní y con los kaingaing respectivamente.

[16] Kaingaing y mbyá guaraní.

[17] El etnodinamismo o ethos migratorio (MELIÀ, 1987) puede explicarse de forma pluricausal (GARLET, 1997). MELIÀ (*ib.*) para diferenciar los mbyá de otros grupos étnicos que practican el nomadismo, crea el término de colonos migrantes. A mi entender se trata de un concepto controvertido por la carga connotativa del término colono, colonizar, colonización (BOSI, 1992), y del fuerte referente de "situación colonial". Por otra parte cabe agregar que los mbyá practican una economía diversificada que varía de acuerdo a las áreas y a los Estados Nacionales por los que ellos circulan y lo habitan. Nos referimos a la horticultura, agricultura, caza, artesanías y tareas zafrales en que se emplean para patrones blancos.

[18] La vitalidad es una visión directa de lo real en sentido bergsoniano, una intuición que integra lo mejor del instinto y de la inteligencia. Lo vital no se vincula apenas a la sobrevivencia de los individuos en términos biológicos sino a fuertes implicancias emocionales, espirituales compartidas grupalmente (pertenencia étnica); lo que los mbyá en sus 'discursos ethicos' traducen como "alegría del corazón".

[19] Adherimos a la idea de SOUZA-LIMA (1999:24) del indigenismo como una interpretación "mais polissêmica e flutuante". En este sentido actores de la academia o antropólogos vinculados a ella , se han posicionado a través del cultivo de prácticas tutelares, revelando o bien una gran ingenuidad política o una clara dificultad de crear modelos alternativos al establecido por la administración pública.

El desempeño entonces de las estrategias mbyá-guaraní pueden considerarse formas de eficacia simbólica, al "entrecruzar" otra temporalidad; otros saberes (discursividades, prácticas), capaces de desviar y hasta neutralizar los saberes homogeneizantes en condiciones sumamente adversas y conflictivas.

Por ejemplo a lo largo de la BR 116 entre el arroyo Petim y Paso de la Estancia (km 309-335) un número considerable de familias se encuentran diseminadas, viviendo en casas sumamente precarias construidas con lona plástica y algunos materiales del lugar. Pero ¿por qué pequeñas aldeas?, ¿por qué parientes separados y más aún cuando los medios de subsistencia son tan escasos (venta de artesanías)?. Me pregunto también si la posible represalia de los actuales ocupantes "no-indios" y de las autoridades policiales conduce a las familias ha localizarse próximos al área que reivindican.

Todo lleva a pensar que se trata de asegurar pacíficamente áreas destinadas a su compra por iniciativa del Gobierno de Estado. La negativa a la venta de algunos hacendados, parece ser un aspecto crucial que ha retardado la adjudicación de tierras.

Los mbyá entre tanto se hacen visibles, reterritorializan el asfalto frecuentado por los viajeros. Con sus precarios ranchos, sus canastos coloridos colocados en horcones y sus frecuentes viajes en ómnibus, trazan una geografía particular sobre la ruta de ingreso sur a Porto Alegre.

Lino, un mbyá de Paso de la Estancia, responde a mi persistente curiosidad sobre la citada dispersión con una sonrisa. Luego agrega:

> "estamos asegurando el área ... si seguimos haciendo casas llegaremos a Yaguarón"[20].

La visibilidad de los mbyá dentro de su plan reterritorializador también presenta su reverso: el desaparecimiento o la invisibilidad. Ésta se produce en virtud de un saber ethico que se desenvuelve a través de 'tecnologías de viaje' o de distintas modalidades de movilidad. Los 'viajes-visita' constituyen una modalidad peculiar de desplazamiento que puede considerarse una forma de fuga del orden social moderno pero paradójicamente un estrechamiento con los lazos de la unidad del grupo a través del contacto directo entre parientes. Los viajes-visitas sintetizan todo lo que se necesita en una guerra: táctica, logística y estrategia. La estrategia, en este caso es la de recrear otro tipo de frontera diferente a las fronteras establecidas por los Estados Nacionales. Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay conforman el territorio mbyá. La táctica es precisamente la fuga de la cual hablamos. La logística en tanto posibilita una acumulación de informaciones, suministradas por parientes y afines. Estas refieren a datos preciados para la movilidad del grupo, tanto en la esfera interna como externa (interétnica), como las que sugieren algunos conocimientos sobre las prerrogativas de los blancos.

Dentro de una situación de presión territorial los mbyá reaccionan con una economía estacional. Se los ve entonces asentados a lo largo de carreteras nacionales, transitando por zonas suburbanas, rurales y urbanas. Cuando la venta de artesanía no prospera regresan a las aldeas situadas en la floresta atlántica y comienzan a cosechar. Cuando ni una ni otra cosa produce efecto, acuden a los órganos estatales para solicitar ayuda, o recurren a la limosna en plazas y lugares públicos de Porto Alegre.

CONCLUSIÓN

Esta situación tan humillante a la que se ven obligados a recurrir las sociedades indígenas en Brasil y en otras regiones del continente americano, no puede dejar de comprometernos en la búsqueda de soluciones fuera de un discurso tutorial. Somos escépticos a los avances que puedan producirse en asuntos pertinentes a demarcación o adjudicación de áreas indígenas en cuanto los nativos continúen siendo para el Estado Nacional una figura homogénea y subordinada a un propietario llamado Estado. La pesada estructura retenida y detentada por los poderes de la Administración Pública, se traslada con otras implicancias a otros actores e instituciones que no pueden zafar de una lógica tan viciosa como perversa. Habría que considerar otros modelos que nos permitan pensar las sociedades indígenas como comunidades verdaderamente autónomas en aspectos económicos, jurídicos y político-administrativos. Pero esta autonomía sólo puede hallar canales de comprensión y realización dentro de un proyecto que asuma las diferencias, en un contexto de tolerancia y reconocimiento pluriétnico y pluricultural, siempre atento a los peligros de la güetización o el confinamiento.

[20] En alusión a la ciudad fronteriza brasilera, que limita con su par Río Branco (Uruguay).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, A., 1992 – **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das Letras. 401p.

CADOGAN, L., 1992 – Diccionario Mbya Guarani – Castellano. In: GRUNBERG, F. & MELIA, B. (Eds.) **Colección: Obras de León Cadogan**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. v.17, 211p.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F., 1995 – **Mil Platôs. Vol.1. Capitalismo e esquizofrenia**. A. GUERRA NETO & C.P.COSTA (Trads.) Rio de Janeiro: Editora 34. 91p.

DERRIDA, J., 1994 – Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la Idea de universidad. In: VATIMO, G. (Ed.) **Hermenêutica y racionalidad**. Santa Fé de Bogotá: Nouma. p.165-207.

DERRIDA, J. & BENNINGTON, G., 1991 – **Derribase**. Madrid: Cátedra. 386p.

DREYFUS, H.L. & RABINOW, P., 1982 – The subject and power. Why study power: the question of the subject. In: DREYFUS, H.L. & RABINOW, P. **Beyond Structuralism and Hermeneutics**. 2.ed. Chicago: The University of Chicago Press. p.208-226.

DUARTE, L.F., 1994 – Horizontes do individuo e da ética no crepúsculo da familia. In: RIBEIRO, I. (Ed.) **Família e sociedade brasileira. Desafios nos processos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII. p.14-56.

FOUCAULT, M., 1995 – **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes. 412p.

GARLET, I., 1997 – **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Porto Alegre. 199p. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica.

LUCRECIO, 1978 – **De la naturaleza de las cosas**. In: LUCRECIO & HORACIO. Montevideo: Ediciones de la Plaza. p.17-82.

MELIÀ, B., 1987 – **La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía**. **Suplemento Antropológico**. Asunción: Ceaduc-Cepag. v.22, n.2, p.81-97.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1998 – **Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Introdução**. Rio de Janeiro: Contra Capa. p.15-42.

OLIVEIRA FILHO, J.P. & SOUZA-LIMA, A.C., 1998 – **Política indigenista e políticas indígenas no Brasil. Um mapeamento prospectivo**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 14p.

SOUZA-LIMA, A.C., 1995 – **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes. 362p.

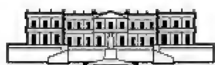
SOUZA-LIMA, A.C., 1999 – **O indigenismo no Brasil. De saber administrativo a postura ético-acadêmica**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 27p.

STEIN, E., 1990 – **Seis estudos sobre "Ser e Tempo" (Martin Heidegger)**. Petrópolis: Vozes. 293p.

TAUSSIG, M., 1993 – **Mimesis and alterity. A particular history of the senses**. New York: Routledge. 414p.

TODOROV, T., 1992 – **The conquest of America**. New York: Harper Perennial. 254p.

WITTGENSTEIN, L., 1973 – **Tractatus Logico-Philosophicus**. E.T.GALVÁN (Trad.) Madrid: Alianza. 402p.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.115-128, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E LEGISLAÇÕES INDIGENISTAS NO BRASIL, NA AUSTRÁLIA E NO CANADÁ [1]

STEPHEN G. BAINES [2]

RESUMO: Neste trabalho é apresentada uma breve comparação da situação atual das sociedades indígenas em relação à legislação indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá, numa era de crescimento de movimentos indígenas em nível internacional e políticas de multiculturalismo implementadas pelos estados nacionais. Para entender, historicamente, os processos de surgimento dos movimentos indígenas nestes países, faz-se necessário se remeter às histórias de contato interétnico, a construção de "aboriginalidades" no contexto de cada estado-nação, e as políticas indigenistas dentro dos seus contextos históricos. As idéias a respeito de raça e mestiçagem foram muito diferentes na formação histórica destes três estados nacionais. O trabalho examina brevemente os temas de raça, cultura e legislação.

Palavras-chave: organizações indígenas, legislações indigenistas, raça, cultura, Brasil, Austrália, Canadá.

ABSTRACT: Indigenous Organizations and Indigenist Legislations in Brazil, Australia and Canada.
In this article I present a brief comparison of the current situation of indigenous societies in relation to indigenist legislations in Brazil, Australia, and Canada, at a time in which indigenous political movements are growing internationally and policies of multiculturalism are being implanted by national states. To understand, historically, the processes of emergence of indigenous political movements in these countries, it is necessary to look at the histories of interethnic contact , the construction of "aboriginality" in the context of each national state, and the public policies within their historical contexts. Ideas about race and miscegenation were very different in the historical formation of these three national states. The article examines briefly the themes of race, culture and indigenist legislation.

Key word: indigenous organizations, indigenist legislation, race, culture, Brazil, Australia, Canada.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de um projeto de pesquisa em etnologia indígena comparada iniciado em 1990. Em 1992 o pesquisador realizou um levantamento de pesquisa na Austrália de cinco semanas de duração com objetivo de examinar o estilo de etnologia indígena que se faz naquele país, que ele já visitara em 1978-79 quando conheceu várias áreas indígenas na Austrália Ocidental e no Território do Norte. Em 1995 e em 2002 realizou levantamentos de pesquisa no Canadá, com bolsas de estudo do governo canadense, de cinco e de três semanas respectivamente. O pesquisador usou o estilo de etnologia indígena que se faz no Brasil como paradigma para refletir sobre os estilos de etnologia indígena na Austrália e no Canadá.

Para entender, historicamente, os processos de surgimento dos movimentos indígenas nestes países, faz-se necessário se remeter às histórias de contato interétnico, a construção de "aboriginalidades" no contexto de cada estado-nação, e as políticas indigenistas dentro dos seus contextos históricos. Enquanto a Austrália tornou-se uma colônia britânica em 1788, mais de 250 anos depois do início da colonização do Brasil, e o Canadá foi ocupado por britânicos e franceses (sobretudo Quebec), o caso do Brasil tem especificidades por ter sido uma colônia portuguesa com uma história institucional diferenciada. O Brasil tem sido pensado como parte do Ocidente. A Austrália, apesar da sua independência em 1901, foi vista, até a década de 50, como parte do Império Britânico mais do que um país autônomo e independente, e como uma extensão da sociedade britânica implantada no outro lado do mundo (BAINES, 1995:74-81).

Enquanto o Brasil surgiu a partir de uma ideologia social hierárquica (DaMATTA, 1973, 1981:58-85), predominam na Austrália e no Canadá ideologias igualitárias, ainda que coexistentes com práticas hierárquicas. A idéia enraizada de que a sociedade australiana é uma "sociedade sem classes" é denominada por KAPFERER (1989:178) "de nacionalismo igualitário australiano", relacionado ao conceito de *mateship* (traduzível aproximadamente como "camaradagem"), "uma forma de amizade, fortemente igualitária que almeja a sociabilidade (...) ativada entre indivíduos parecidos que compartilham

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 21 de fevereiro de 2003.
[2] Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia. Caixa Postal 04495, Brasília, 70919-970, DF, Brasil.
Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

uma mesma identidade" (KAPFERER, 1989:175). Esse conceito de *mateship* ressalta uma "reciprocidade equilibrada" e um "individualismo igualitário" (*ib.*:176). Conforme KAPFERER (1989:177), professor da *James Cook University* que tem se dedicado ao estudo no nacionalismo australiano, a nação australiana é pensada como um grupo de *mates* (camaradas), a nação e o indivíduo sendo intercambiáveis. As populações aborígines foram excluídas deste conceito, numa sociedade concebida, até a década de 70, como européia e branca. Na construção do estado-nação canadense, também, uma influência britânica e a ideologia igualitária tem predominado.

As idéias a respeito de raça e mestiçagem foram muito diferentes na formação histórica dessas três nações. Embora não seja o objetivo deste trabalho explorar em detalhes as diversas ideologias sobre mestiçagem, assunto merecedor de outro trabalho, vale ressaltar algumas diferenças gerais. Na Austrália como no Canadá anglófono, de colonização britânica, sobretudo no período desde o início da colonização até a década de 70, a população colonizadora era predominantemente de origem britânica. O Brasil, entretanto, contava com um contingente grande de escravos negros de origem africana, desde cedo no processo histórico de sua colonização, e de homens solteiros portugueses. A ocupação dos países de colonização britânica realizou-se predominantemente pela importação de famílias britânicas, havendo um melhor equilíbrio entre mulheres e homens entre a população de colonizadores do que no Brasil.

Uma diferença que distingue a Austrália e o Canadá, de um lado, e o Brasil, de outro, no que tange à mestiçagem é que nos dois primeiros países a mestiçagem se faz entre os brancos colonizadores e os nativos, indígenas. No Brasil, entretanto, é necessário distinguir dois casos de mestiçagem. Um é a mestiçagem dos brancos colonizadores com os nativos, indígenas; o outro, dos brancos com os escravos africanos e seus descendentes. Elas são avaliadas de modo diferente, desde pelo menos a legislação do Marquês de Pombal no século XVIII que estimulava a primeira e condenava a segunda. E até hoje negros e índios são pensados de maneira diferente. Só os negros são considerados em termos de raça; os índios são em termos de cultura. Ou seja, a ideologia brasileira aspira branquear os negros e aculturar os índios. Na Austrália e no Canadá, de maneira geral, repudiava-se a mestiçagem entre os colonos e as populações nativas. Reduzidas por epidemias letais, as últimas tornaram-se rapidamente pequenas minorias da população total nestes países. No Brasil, também, além das epidemias introduzidas pelos europeus que assolavam os povos indígenas reduzindo drasticamente suas populações, a ideologia de aculturação dos índios moldou uma política indigenista que os desmobilizou socialmente e negou sua alteridade. A Lei de Terras de 1850, que iniciou um movimento de regularização das propriedades rurais, resultou num recrudescimento da política assimilacionista. No Nordeste do Brasil os governos provinciais declararam extintos os antigos aldeamentos indígenas, incorporando seus terrenos a comarcas e municípios em formação (OLIVEIRA FILHO, 1999:23). É somente nas últimas décadas que muitas destas populações estão voltando a se identificar como índios.

A classificação racial por cor da pele no caso da Austrália se assemelha à dos Estados Unidos, visto que no segundo país os mestiços de brancos e negros de descendência africana são classificados como negros em oposição a brancos independente da tonalidade da sua pele. Na Austrália, "aborígine" é sinônimo de *blackfella* ou negro e, como nos Estados Unidos, baseia-se na ascendência biológica e a regra de hipodescendência mediante a qual os mestiços são classificados como negros. No Brasil surgiu uma pletora de classificações raciais "passando a cor a ser percebida ao longo de um contínuo de gradações" (HASENBALG, SILVA & BARCELOS, 1992:67) e, ao longo da sua história, apresentavam-se discursos ambíguos sobre a mestiçagem: alguns encomiásticos, outros repudiadores.

Enquanto na Austrália e no Canadá a população de descendência africana era mínima, no Brasil a porcentagem da população de descendência africana era muito grande. No caso do Brasil, HASENBALG, SILVA & BARCELOS (1992:69) apontam duas posições no que se refere à forma como a miscigenação e a questão racial (no caso dos negros) foram pensadas durante a crise final do escravismo e o período que a ela se seguiu. "A primeira, derivada do racismo científico... postulava não só a inferioridade racial do negro e do índio, como também a suposta degenerescência dos mestiços... Já na concepção das elites da época, a miscigenação era encarada pragmaticamente. A mistura racial era vista como um amortecedor de conflitos sociais – e aqui a comparação com os Estados Unidos é uma constante – e constituía elemento crucial do projeto nacional de branqueamento. É via miscigenação e imigração européia que se encaminha a solução para o problema posto pela presença do negro, antecipando-se a sua gradual desaparição" (HASENBALG, SILVA

& BARCELOS, 1992:69).

Na Austrália, nos anos 30, BECKETT (1988a:9), professor emérito do Departamento de Antropologia da Universidade de Sydney, célebre por seus trabalhos sobre as relações entre os povos aborígines e o Estado, ressalta que houve projetos de miscigenação planejados que visavam "'branquear a população mestiça através da miscigenação' e assim poupar a Austrália dos problemas raciais que padeciam os Estados Unidos". Acrescentam HASENBALG, SILVA & BARCELOS (1992) que "É somente na década de 30, com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, que a miscigenação será redimensionada em suas conseqüências positivas para o projeto da nação, não só em termos de relações raciais harmoniosas e democráticas como também pela riqueza do patrimônio cultural...". A partir dos anos 1950, sobretudo, vários estudos sociológicos revelam o quadro de discriminação racial no Brasil e "foram desfazendo a arrumada imagem de convívio sem conflito promovida por Freyre" (CARVALHO, 1988:35). HASENBALG, SILVA & BARCELOS (1992:67) contestam o mito da democracia racial reforçado por Freyre e ressaltam que "os contatos sexuais assimétricos entre diferentes grupos raciais (no caso, homens brancos com mulheres negras)... são propiciadas, de maneira geral, pela existência de (a) extremas desigualdades de poder entre os grupos dominante e subordinado e (b) um desequilíbrio acentuado na composição por sexo do grupo dominante (predomínio numérico de homens)".

A partir das suas pesquisas entre pobres urbanos em Recife, a antropóloga americana SCHEPER-HUGHES (1992:542) afirma que "Embora uma cultura popular tão rica de diversidade racial pode parecer uma democracia racial (ou, pelo menos, uma anarquia racial), isto significa pouco para as famílias brancas e ricas da classe média alta, onde não existe ambigüidade no que tange à cor e onde mulatos e negros são facilmente reconhecidos, identificados e tratados como inferiores sociais". Afirma DEGLER (1971:185, 188) que "no Brasil, tanto atualmente quanto no passado, a maioria dos casos de miscigenação ocorre fora do matrimônio, sobretudo entre as classes médias e altas", já que o matrimônio com negros ou mulatos não é aceitável para a grande maioria dos brancos dessas classes, e que "é mais comum no Brasil do que nos Estados Unidos aceitar, e mesmo incentivar, relações sexuais inter-raciais fora do matrimônio ... a apoteose virtual da mulher morena como amante no Brasil é amplamente reconhecido" em contraste com a preocupação compulsiva com pureza racial nos Estados Unidos e outros países colonizados por britânicos. Roger Bastide *apud* DEGLER, 1971:190 afirma que as relações sexuais extramaritais entre as raças no Brasil "efetivamente reduzem uma raça inteira ao nível de prostitutas... A miscigenação e a prostituição no Ocidente fundamentam-se na mesma premissa: a proteção de um grupo considerado superior e assim intocável, ao detrimento de outro grup o racial ou social.

Na Austrália predominava a idéia de "absorver" os aborígines na sociedade nacional pelo desaparecimento de diferenças físicas e culturais, posta em prática através de duas políticas contraditórias. Por um lado, pela separação forçada de crianças aborígines (AUSTRALIAN GOVERNMENT, 1997) sobretudo os *half-castes* (filhos mestiços) de suas mães aborígines com objetivo de trazê-las à "civilização" pela ressocialização em instituições totais governamentais, e prepará-las para viverem na sociedade nacional branca. Por outro lado, através da política de segregação em reservas dos *full-bloods* (aborígines de sangue puro), que se acreditava estar em vias de desaparecimento. Em contraste, no Canadá, enfatizou-se a noção de "assimilação" à sociedade nacional, vista como um processo através do qual se acreditava desaparecerem as diferenças culturais dos povos indígenas. Na Austrália, preconceitos raciais hegemônicos a respeito de *Blacks* foram institucionalizados em relações sociais do tipo "casta" (ROWLEY, 1972a, 1972b) entre os aborígines e os colonizadores que se definiam como *Whites* (até a metade do século XX, predominantemente de origem britânica). As categorias jurídicas para definir a aboriginalidade na Austrália: *full-bloods* e *half-castes* (ROWLEY, 1972b:43-48) expressam uma linguagem biológica de "sangue".

No norte da Austrália, onde a colonização se processou através da ocupação por uma maioria de homens brancos solteiros (em 1911, havia, no Território do Norte, 576 mulheres não-aborígines e 2734 homens não-aborígines), a falta de mulheres brancas resultou numa situação em que as mulheres aborígines foram obrigadas a preencher um papel duplo de empregadas domésticas e parceiras sexuais para os brancos solteiros (MCGRATH, 1984:234), as uniões sexuais inter-raciais mais comuns sendo sem compromisso por parte do homem branco (*ib.*236). Entretanto, afirma MACGRATH (1984:238),

referindo-se às atitudes da população branca no norte da Austrália, que a "'miscigenação' implicava um ato imoral: um pecado e um crime contra a raça branca e contra o sexo masculino". Nesta época, tanto no Brasil como na Austrália e no Canadá era considerado inadmissível uma mulher branca manter relações sexuais voluntariamente com um homem negro ou indígena (*ib.*:241).

Enquanto no Brasil surgiu historicamente a categoria genérica de Índio em oposição a Branco e Negro, com outras categorias como índios misturados, caboclos, e tapuios, na Austrália os povos nativos foram divididos em duas categorias oficiais abrangentes, os aborígines e os ilhéus do Estreito de Torres, além de outras categorias ambíguas como *half-caste* e *half-blood*, *mixed-blood*, para classificar os mestiços. No Canadá surgiram três categorias principais reconhecidas pelo estado: Índios, *Métis* e *Inuit*. Todas estas classificações escondem realidades sociais extremamente complexas constituídas de dezenas de grupos aborígines que se auto-identificam de maneiras muito diversas. Há situações em que grupos são reconhecidos como indígenas pelos estados nacionais apesar de não se reconhecerem como tal, e outras situações em que grupos se auto-identificam como povos nativos sem ter o reconhecimento do estado.

Na Austrália, o preconceito de cor e a noção de "raça" foram critérios básicos usados historicamente para definir aboriginalidade, os aborígines sendo definidos como *Blacks*, enquanto no Canadá, o critério dominante atrás das definições hegemônicas tem sido cultural (WEAVER, 1984:186). Essas diferenças são refletidas nas formas de política protecionista a partir do século XIX. Na Austrália visava-se eliminar as características raciais pensadas biologicamente, como se tornou explícito no plano de miscigenação dirigida apresentado pelo *Commissioner for Native Affairs in Western Australia*, A.O.Neville, nos anos 30, com objetivo de absorver a população de aborígines classificados de "*mixed blood*" na maioria branca da população nacional. O plano de Neville, publicado em livro em 1947 após ele se aposentar (BECKETT, 1988a:9, 1988b:199), incluía a separação de meninas de "*lighter caste*" das suas famílias e a sua internação em orfanatos para brancos onde seriam treinadas em serviços domésticos para serem casadas posteriormente com homens brancos das classes operárias. Os *full-bloods* seriam isolados em reservas. Mesmo que o plano de eugenia apresentado por Neville não tenha chegado a ser implementado oficialmente, é representativo do pensamento da sua época e reflete práticas sistemáticas de separação de crianças mestiças das suas mães aborígines, investigadas no relatório *Bringing Them Home* da *Australian Commonwealth Human Rights Commission* de 1996. Acrescenta BECKETT (1988b:200) que a ênfase da política indigenista mudou de assimilação biológica para assimilação cultural em 1939, o que se tornou a política oficial após a Segunda Guerra Mundial.

Enquanto no Canadá prevalecia a noção de assimilação pensada em termos culturais, no Brasil surgiu uma ideologia oficial de democracia racial em que os negros eram vistos em termos de raça, enquanto os índios eram pensados em termos de cultura. Isto se reflete na história das Ciências Sociais no Brasil: enquanto estudos sobre os negros foram classificados como de relações raciais, estudos sobre os índios foram classificados como de aculturação e contato interétnico. Ao mesmo tempo em que o Brasil foi idealizado por suas elites como uma sociedade européia e branca, a população Afro-brasileira foi considerada parte da sociedade nacional, enquanto os índios foram considerados como parte da nação brasileira porém diferentes: "o nosso 'outro' que é diferente" (PEIRANO, 1991:167; ver também, RAMOS, 1990:456-457). "Diferente dos Índios, os Negros foram vistos como parte da sociedade nacional, e a mudança de perspectiva foi de uma preocupação biológica em 'branquear' os Negros, para o reconhecimento do Brasil como uma sociedade multi-racial, porém não uma democracia multi-racial. O resultado disto era de ver os Negros como grupos 'oprimidos' da sociedade" (PEIRANO, 1991:167-168).

COWLISHAW (1986:3-8), antropóloga que tem se destacado na Austrália por abordar a questão de raça, afirma que a definição submersa e insinuada de aborígines como uma "raça", na Austrália, existe como "pressuposto cultural" que permeou a disciplina de Antropologia até recentemente. Não é por acaso que os depoimentos políticos atuais de lideranças aborígines são permeados por acusações de racismo dirigidas ao governo, além de tentativas de reivindicar direitos originários, estratégia adotada no Canadá na auto-representação dos povos indígenas como "Primeiras Nações".

Ao tentar comparar as legislações indigenistas nos três países, é imprescindível levar em consideração o fato de que conceitos aparentemente semelhantes podem ter significados diferentes em contextos culturais e jurídicos diversos. São inúmeros os embates entre questões de direito internacional sobre

povos indígenas e a jurisprudência política de cada estado nacional. Entretanto, KIRBY (1994:75-76) observa com otimismo um crescimento na aceitação do direito internacional, como se evidencia no caso da decisão de Mabo em 1992[3] na Austrália. Há, também um crescente reconhecimento em anos recentes, em constituições de diversos países das Américas, da organização social, dos costumes, das línguas, das crenças e tradições dos povos indígenas além do direito originário sobre as terras que habitam.

No Brasil, a influência do direito internacional manifesta-se no reconhecimento pelo Supremo Tribunal da Justiça, em 12 de setembro de 2000, do massacre de 16 Yanomami em Haximu em agosto de 1993, como crime de genocídio. Pela primeira vez na história dos tribunais brasileiros um massacre de índios foi reconhecido como crime de genocídio, o que constitui um marco histórico na jurisprudência indigenista e criminal do Brasil. O genocídio enquanto crime contra uma determinada etnia, distinto de homicídio enquanto crime doloso contra a vida, é crime contra a Humanidade, conforme tratado internacional do qual o Brasil é signatário.

O Brasil, a Austrália e o Canadá têm sido caracterizados como "novas nações", ex-colônias de países europeus, apesar de suas histórias serem, obviamente, muito diferentes. Foram estabelecidos pela expansão dos estados-nações sobre territórios indígenas (CARDOSO-DE-OLIVEIRA, 1988:143-159). Todos os três países compartilham o fato de que os indígenas constituem pequena fração da população total. Estimativas das populações nativas variam muito, conforme os critérios adotados e as intenções políticas das fontes. No Canadá a população aborígine está em torno de 1,2 milhão, aproximadamente 4,3% da população total. Na Austrália a população aborígine está cerca de 275.000, ou 1,6% da população nacional. No Brasil, a população indígena total tem sido estimada na casa dos 300.000, ou aproximadamente 0,2% da população nacional (RICARDO, 1996:XII). O Censo de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revela uma população de 701.462 que se auto-identifica como índios, significando um aumento surpreendente para o dobro do total apurado pelo Censo de 1991. Vários fatores têm sido levantados (AZEVEDO & RICARDO, 2002) para tentar explicar estes dados: um crescimento demográfico real da maior parte das cerca de 218 etnias no Brasil; o fato que populações indígenas urbanas que não são normalmente incluídas nos censos feitos para povos indígenas declararam-se como índios aos recenseadores do IBGE; num clima de valorização e reafirmação étnicas aparecem pessoas que se classificam genericamente como índios; alguns índios mantêm um domicílio na cidade e outro em terra indígena, o que pode ter causado dupla contagem. Contudo, ainda não há nenhuma explicação que dá conta de um crescimento tão rápido em período tão curto.

Os três países têm territórios vastos: a Austrália com 7.692.300km^2 e uma população total de aproximadamente 17 milhões de habitantes, o Brasil com 8.511.965km^2 e mais de 170 milhões de habitantes, e o Canadá com 9.971.500km^2 e mais de 27 milhões de habitantes. Todos os três países têm regiões densamente povoadas de antiga colonização: o litoral nordeste, leste e sudeste do Brasil; o litoral sudeste, leste, e sudoeste da Austrália; e a faixa de 200km ao norte da fronteira com os Estados Unidos no extremo sul do Canadá. Os três países têm outras regiões de baixa densidade populacional colonizadas muito mais recentemente: a região amazônica no Brasil, o norte e o centro da Austrália, e o norte do Canadá. Nas regiões com baixa densidade populacional vive a maior parte das sociedades indígenas.

O discurso oficial dos governos do final da década de 1990 reflete situações de colonialismo interno em que vivem os povos indígenas, em estados nacionais de colonização européia, exemplificado no relatório *Bringing Them Home*, do Inquérito Nacional sobre a separação de crianças aborígines e ilhéus do Estreito de Torres das suas famílias, produzido pela *Australian Commonwealth Human Rights Commission*, de 1996, e o *Final Report* da *Canadian Royal Commission on Aboriginal Peoples*, de 1996. Persiste uma distribuição de poder desmedidamente desigual entre descendentes de colonizadores e colonizados. A Austrália, o Canadá, e o Brasil são nações multiculturais constituídas de migrantes. No caso da Austrália e do Canadá as nações foram estabelecidas a partir do direito consuetudinário britânico e o princípio de soberania indivisível que exclui a possibilidade de aceitar idéias a respeito de ordens jurídico-políticos plurais e coexistentes (HAVEMANN, 1999a:5).

Um breve exame de estatísticas sobre os sistemas carcerários revela a violência do estado em relação

[3] Em que os juristas recorreram ao *Racial Discrimination Act 1975* para contestar o governo do estado de Queensland que acionou o *Queensland Coast Islands Declaratory Act 1985* para tentar extinguir os direitos nativos de posse.

aos povos aborígines. Na Austrália, em março de 1996, 19% dos adultos internados em penitenciárias australianas era aborígines, apesar dos povos aborígines constituírem menos de 2% da população nacional adulta (McDONALD, 1999:298). Na Austrália os aborígines são presos pela polícia e detidos em delegacias a uma taxa de 26 vezes maior do que os não-aborígines, e a taxa de encarceração de aborígines nas penitenciárias é mais de 18 vezes aquela para não-aborígines. No estado da Austrália Ocidental em 1993, 15,6% da população aborígine foi presa comparado com 1,7% da população não-aborígine (McDONALD, 1999:296). Estatísticas indicam que a situação está se agravando pois o número de aborígines e ilhéus do Estreito de Torres encarcerados aumentou em 61% nos sete anos até 1997, quase o dobro do crescimento da população penitenciária não-indígena (AUSTRALIA - FEDERAL RACE DISCRIMINATION COMMISSIONER, 1997:6). Apesar dos povos aborígines constituírem cerca de 4,3% da população total do Canadá, nas penitenciárias federais 12% dos homens e 17% das mulheres são aborígines. Em 1992, na província de Saskatchewan, 48% dos internados na penitenciária, e em Prince Albert 90% das mulheres internadas num centro de correção visitado por membros da *Royal Commission on Aboriginal Peoples*, eram aborígines (CANADA – ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES, 1992:53). No Brasil, apesar da população nas penitenciárias classificada como "indígena" ser muito menor, os internados nas penitenciárias são, na vasta maioria, do setor mais pobre da população brasileira, descendentes de escravos negros e indígenas, refletindo diferenças culturais históricas na classificação étnica da população. O controle exercido sobre índios pelo Serviço de Proteção aos Índios e, posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tem freqüentemente tomado a forma de cárcere privado e transferências nas áreas indígenas (ver, por exemplo, a atuação do Reformatório Agrícola Indígena Krenak, CORRÊA, 2000).

Um indício da repressão feita pelo governo contra uma manifestação indígena ocorreu nas comemorações dos 500 anos do Brasil em Porto Seguro em 22 de abril de 2000, revelando o tratamento desigual recebido pelas populações indígenas, negras, e sem terra. Nesta reencenação de 500 anos de colonialismo, em que os Presidentes do Brasil e do Portugal comemoraram os 500 anos junto às elites nacionais e estrangeiros, os povos indígenas foram submetidos a uma repressão brutal. O presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados divulgou que R$1,7 milhão foram empregados nas ações das Forças Armadas enquanto o orçamento para demarcação de terras indígenas na Amazônia para o ano de 2000 é de apenas R$1,5 milhão (ARAÚJO, 2000).

Na Austrália, o reconhecimento de direitos territoriais e a criação pelo governo federal da *Aboriginal and Torres Strait Islander Commission* (ATSIC) em 1990 para substituir o *Department of Aboriginal Affairs* (DAA) que havia sido criado em 1972, e a *National Aboriginal Conference* (NAC) estabelecida em 1976 e extinta em 1985 (WEAVER, 1993), marcam tentativas de incorporar o movimento aborígine na política do estado. O governo australiano institucionalizou a prática de intervenção e controle sobre as organizações políticas para aborígines em nível nacional (WEAVER, 1993:70-71). A criação da ATSIC representa uma tentativa de incorporar lideranças e ativistas aborígines em cargos da administração burocrática do governo e assim domesticar o movimento aborígine e ao mesmo tempo levantar a bandeira de "autodeterminação indígena". WEAVER (1993:68-69) afirma que "Na história de organizações políticas para aborígines na Austrália, o estado-nação tem desempenhado um papel de intervenção extremamente forte em comparação com o Canadá e a Noruega, por exemplo". O governo tem tentado incorporar o movimento indígena e dirigi-lo, transformando mobilizações políticas aborígines em política indigenista governamental subordinada a um Ministério de Assuntos Aborígines com ministro não-aborígine. O reconhecimento de posse indígena tradicional a partir da decisão de Mabo, em 1992 (BARTLETT, 1993; SHARP, 1996) e, atualmente, uma retórica de reconciliação por parte do governo com os povos aborígines pelos males perpetrados num passado colonial recente, revelam tentativas de reconhecer os indígenas como atores sociais.

No Brasil, a partir da Constituição de 1988, as organizações indígenas passaram a ser consideradas como sujeito de ação jurídica, seguindo a tendência internacional de constitucionalizar direitos indígenas. Na Austrália, a decisão do Supremo Tribunal sobre o caso de Mabo, em que, pela primeira vez na história da Austrália, o governo federal reconheceu a posse indígena como parte do direito consuetudinário (BARTLETT, 1993), foi seguido por uma proposta de três etapas: o *Native Title Act* de 1993, uma legislação para o reconhecimento de posse nativa onde ela havia sido anulada, e uma série de "medidas para alcançar a justiça social" visando eliminar as imensas desigualdades sofridas por povos nativos em relação à sociedade nacional (JULL, 1996). ROWSE (1994:127) avalia o *Native Title Act*

na Austrália como uma vitória política para os povos nativos, ao transformar o reconhecimento da posse indígena da terra de uma concessão feita pelo governo aos povos nativos em uma concessão dos povos nativos em troca de benefícios negociados. A idéia de um pacote de medidas para a justiça social surgiu durante negociações entre o governo federal e representantes de organizações políticas de aborígines e ilhéus do Estreito de Torres após a decisão do Supremo Tribunal Federal sobre posse indígena em 1992. Nas Estratégias e Recomendações do Comissário para Justiça Social para Aborígines e Ilhéus do Estreito de Torres (1995) submetidas no Relatório sobre Justiça Social ao Parlamento da Comunidade da Austrália, o Comissário, DODSON (1995:2), ressalta a política aborígine atual de pressionar no sentido de modificar a política indigenista fundamentada em abordagens assistencialistas e promover uma abordagem baseada na concessão de direitos aborígines através de reformas constitucionais que visam o fortalecimento (*empowerment* - a concessão de poder aos povos aborígines) para que eles possam praticar suas culturas distintas e ganhar maior controle sobre os recursos naturais e o ambiente. Representa uma tentativa de romper com políticas paternalistas e estabelecer direitos que os povos aborígines podem conquistar. As opções estratégicas apresentadas incluem emendas à Constituição de 1901, arranjos políticos administrativos, e a criação de "constituições" locais para promover o auto-gerenciamento das comunidades e dos territórios.

No Canadá, houve tentativas de constitucionalizar os direitos indígenas e o reconhecimento de autonomia política. A criação de reservas indígenas através dos Tratados entre 1871 e 1923, processo que acompanhou a aceleração da colonização do continente, resultou numa distinção entre *status Indians* (aqueles incorporados nos Tratados, e que tinham o status de índios reconhecido pelo governo) e *non-status Indians* (aqueles não incorporados nos Tratados, os *Métis*, e os nativos emancipados). A eclosão de organizações políticas indígenas a partir do início da década de 70 tem modificado a pesquisa antropológica no Canadá, muitos antropólogos sendo contratados pelas comunidades indígenas como assessores e pesquisadores em estudos colaborativos cujos objetivos são definidos e dirigidos pelos nativos. Contudo, algumas organizações políticas indígenas atuais no Canadá datam do início da década de 30 e havia organizações indígenas a partir de 1890 (SAWCHUK, 1993). Porém, foi somente em 1982 que a *Constitution Act* incluiu os *Métis*, antes numa situação jurídica ambígua.

Uma política ativista por parte de lideranças indígenas na forma de diversos tipos de luta política - de manifestações, lobby junto a políticos, barricadas, políticas de constrangimento dirigidas ao estado na arena internacional, e atos simbólicos como a instalação de uma Embaixada aborígine em uma barraca montada em frente ao Parlamento em Camberra em 1972; a ocupação de uma terra urbana reivindicada como indígena em Oka, Montreal, pelos Mohawk em 1990; a ocupação do Parque Nacional de Monte Pascoal pelos Pataxó em 1999; e nas cerimônias realizadas pelo governo brasileiro para os 500 anos de descobrimento do Brasil, a marcha pacífica dos Índios no "Brasil – Outros 500", violentamente reprimida pelo governo, - têm chamado a atenção pública às situações de imensa desigualdade dos povos nativos em relação aos estados nacionais.

O cenário indígena recente tem sido marcado por litígios como os casos de Mabo na Austrália e Delgamuukw[4] no Canadá, e confrontações "negociadas" como o *Native Title Bill* na Austrália que veio a ser transformado no *Native Title Act*, e os processos de negociações dos Nisga'a no Canadá. A chamada decisão de Calder, envolvendo os Nisga'a constitui um marco histórico na política indigenista naquele país, como se relata a seguir.

No final da década de 60 Frank Calder, chefe hereditário Nisga'a, na província de Colúmbia Britânica, reivindicou que ele e sua nação tinham direitos aborígines não-extintos, conforme a *Royal Proclamation* de 1763, ao uso coletivo e ocupação das suas terras tradicionais para caça, pesca, e atividades tradicionais de apresamento de animais. Em 1971, um painel de três juizes da *Appeals Court* da Colúmbia Britânica acatou a decisão do juiz Gould quanto à extinção legal dos direitos aborígines e descartou a ação para direitos aborígines promovida pelos Nisga'. Os juizes questionaram se os Nisga'a haviam tido alguma vez direitos aborígines e, caso tivessem, se seriam conseqüência da sua inclusão na *Royal Proclamation* de 1763, ou se decorriam, como direitos

[4] Delgamuukw era o único processo na época de Calder em que direitos políticos estavam em questão. O juiz descartou as reivindicações dos Gitksan-Wetsuwet'en, da Colúmbia Britânica, ao argumentar que mesmo que tivesse existido uma forma mínima de auto-regulamento indígena na época da colonização, este seria insuficiente para sobreviver a reivindicação unilateral de soberania por parte da Grã-Bretanha (ver CULHANE, 1998).

consuetudinários do fato que os Nisga'a ocupavam suas terras antes da colonização. A *Appeals Court* da província da Colúmbia Britânica negou seus direitos, com o argumento que os Nisga'a não poderiam recorrer à *Royal Proclamation* para reivindicar direitos considerando que sua abrangência geográfica não incluía terras da Colúmbia Britânica. Quanto aos direitos consuetudinários, a *Appeals Court* decidiu que os Nisga'a não tinham direitos por haverem sido "muito primitivos" na época da colonização para ter seus direitos reconhecidos pelos britânicos (ASCH, 1999:430-431). Em 1973, um painel de sete juizes do Supremo Tribunal do Canadá aceitou a existência de direitos aborígines na época dos primeiros contatos entre os Nisga'a e os europeus. Os juizes ficaram divididos quanto à abrangência da *Royal Proclamation*, porém, todos aceitaram o fato da ocupação originária. Três dos seis juizes argumentaram que os direitos dos Nisga'a haviam sido extintos por legislação geral e três argumentaram que os direitos aborígines e posse da terra não poderiam ter sido extintos sem uma legislação específica para isto. O sétimo juiz do painel votou contra a reivindicação dos Nisga'a, que assim perderam sua apelação ao Supremo Tribunal numa decisão de quatro votos contra três.

Contudo, o fato de seis juizes concordarem quanto à existência de direitos aborígines em todo o Canadá na época da colonização, junto com a polêmica que surgiu sobre a extinção ou não de direitos originários, abriu negociações entre os povos indígenas e o governo. A partir da decisão de Calder pelo Supremo Tribunal começou uma redefinição da política indigenista, contudo, ASCH (1999:440) considera a *Constitution Act 1982*, seções 25 e 35, o ato político crucial que permitiu uma reinterpretação de direitos indígenas pelos tribunais não mais como direitos consuetudinários porém como direitos constitucionais.

A partir da decisão de Calder, duas conceptualizações de direitos aborígines estão em negociação. Primeiro, a identificação de direitos aborígines como "direitos a praticar um estilo de vida", sobretudo no sentido econômico e cultural. Neste sentido, as negociações se dirigiam para a questão de indenizações por parte do governo e benefícios econômicos para os povos aborígines afetados por grandes projetos de desenvolvimento econômico. Segundo, a identificação de direitos aborígines como "direitos políticos" como o direito de auto-gerenciamento e "autonomia". No início, as negociações focalizaram a questão de "direitos a praticar um estilo de vida" e, a partir de 1982, com a *Constitution Act*, seção 35, que estipula que os "direitos dos Tratados e direitos aborígines existentes dos povos aborígines do Canadá são reconhecidos e afirmados", passou a prevalecer a questão de "direitos políticos". A mesma seção contém uma medida constitucional para realizar conferências entre governos e representantes indígenas para a negociação de direitos.

Afirma ASCH (1999:441) que a ideologia do estado canadense, apesar de não adotar mais uma política indigenista assimilacionista declaradamente, ainda não rompeu com a ideologia assimilacionista. Acrescenta que a alternativa a uma ideologia de assimilação seria aceitar que os princípios dos tribunais da decisão de Calder se aplicam a direitos políticos básicos dos povos nativos, aceitando a sua autonomia e a sua soberania na época da colonização. Entretanto, negociar a distribuição legítima de poder apresentaria a possibilidade de reconhecer a soberania legítima dos índios. ASCH (1999:442) aponta que "É muito improvável que o Supremo Tribunal do Canadá adote um paradigma que reconhece que os direitos aborígines abrangem direitos políticos básicos", embora as pesquisas e os resultados da *Royal Commission on Aboriginal Peoples* reforcem a proposta de que seus direitos sejam direitos políticos básicos, além de reforçar o argumento de que os povos nativos nunca abriram mão destes direitos. ASCH conclui que a relação política entre povos indígenas e o estado canadense não mudou, apesar de reformas decorrentes do seu reconhecimento constitucional e conferências, negociações sobre a questão das terras, e a decisão de Calder. ASCH (1999:443) propõe que a definição de direitos aborígines teria que ser examinada pelo governo dentro do contexto mais amplo da realidade histórica de colonialismo, e que "sem uma vontade política de enfrentar o impacto do colonialismo, o Canadá nunca superará esta herança nefasta da dominação colonial do estado sobre os povos nativos.

Uma tendência recente em políticas indigenistas tem sido tentativas de transformar direitos indígenas em bens comerciáveis, como, por exemplo, a criação em 1995 de um *Aboriginal Land Fund* para recompensar aborígines e ilhéus do Estreito de Torres que não podem comprovar título nativo conforme os critérios jurídicos vigentes. Na Austrália, o governo sempre se recusou a reconhecer igualdade perante a lei para os aborígines e, apesar de profundas mudanças no reconhecimento de direitos territoriais nativos a partir do caso de Mabo em 1992, e desenvolvimentos posteriores, o *Native Title Act* tem servido como instrumento do governo para comprometer estes direitos ao introduzir emendas que restringem cada vez mais as possibilidades de negociação dos

aborígines. Apesar de terminar duzentos anos de negação de posse nativa em 1992, com a decisão de Mabo, e o reconhecimento de igualdade de posse nativa em direitos consuetudinários a partir de 1996 no caso Wik (BARTLETT, 1999:414-416), o *Native Title Act* privilegiou interesses não-aborígines ao ser instrumento tanto de desapropriação como de proteção da posse nativa (BARTLETT, 1999:426). Assim, o *Native Title Act* beneficia um número muito reduzido de povos nativos e o restante tem de concorrer para recursos do *Aboriginal Land Fund* (HAVEMANN, 1999b:404).

No caso do Brasil, RAMOS (1998:82) ressalta que não ocorreu uma mudança de integração a autodeterminação na política indigenista oficial, apesar das inovações na Constituição de 1988 que declaram o direito dos índios de conservarem suas identidades étnicas. O estado brasileiro sempre reagiu energicamente contra o reconhecimento dos povos indígenas como nações, vendo-o como ameaça à soberania nacional (RAMOS, 1998:168-194). As terras indígenas no Brasil, com a exceção da poucas e reduzidas áreas de terras dominiais recebidas pelos índios em virtude de ações do direito civil, como a doação, compra e venda ou permuta, sobretudo provenientes de doações às comunidades indígenas feitas por órgãos públicos (federais ou estaduais) ou particulares anteriores à República, são, na sua grande maioria, classificadas pelo artigo 17 da Lei nº 6.001 de 10 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, ou como áreas reservadas em parques e reservas indígenas pelo órgão tutor, ou como terras tão-somente habitadas ou ocupadas pelos índios que são áreas de posse permanente e cuja eficácia legal, conforme o artigo 198 da Constituição Federal, independe de ato demarcatório (OLIVEIRA FILHO, 1998a:18; 1998b:46).

Os índios gozam pleno direito de propriedade sobre as terras dominiais, enquanto a vasta maioria das terras indígenas classificadas como áreas reservadas e as de posse permanente constituem-se em bens inalienáveis da União, aos índios resguardando-se somente a posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades ali existentes conforme Lei 6.001, arts. 32 e 22). OLIVEIRA FILHO (1998b:45) frisa que, no Brasil, "o direito dos índios é *originário*, ou seja, decorre de sua conexão sociocultural com povos pré-colombianos que aqui habitavam. Tal direito não procede do reconhecimento pelo Estado (nem é anulado pelo não reconhecimento), mas decorre do próprio fato da sobrevivência atual dos grupos humanos que se identificam por tradições ancestrais e que se consideram como etnicamente diferenciados de outro segmentos da sociedade nacional"; acrescenta : "é condição necessária e suficiente a existência atual de uma coletividade que se identifica como indígena e cuja reprodução exige uma relação regular com um conjunto de recursos ambientais ancorados em um dado espaço físico".

Os títulos dominiais de brancos nas áreas de posse permanente são nulos de pleno direito e deveriam ser anulados por iniciativa do órgão tutor, e nas áreas reservadas pelo Estado caberia a desapropriação por utilidade pública (OLIVEIRA FILHO, 1998b:47). De fato, cerca de 85% das terras indígenas são invadidas e a FUNAI não dispõe de recursos para indenizar aquelas benfeitorias julgadas de boa fé, nem para deslocar os não índios das terras indígenas (INDRIUNAS, 2000). O Decreto 1.775 de 08 de janeiro de 1996, foi introduzido pelo governo para possibilitar a contestação administrativa sobre as demarcações realizadas, além de ações judiciais que impedem a regularização de algumas terras indígenas, processos que podem durar muitos anos. Refletindo sobre a concentração fundiária no Brasil, OLIVEIRA FILHO (1998b:68) observa que, "mesmo abrangendo o Brasil como totalidade, a proporção das terras indígenas face às áreas de latifúndio seria de somente 18%". RAMOS (1998:4) cita fontes que afirmam que os 307 maiores latifúndios do Brasil constituem uma área de aproximadamente a metade da área total das terras ocupadas por índios.

O processo de devolução de poder aos povos indígenas começou no Canadá quando o *Department of Indian Affairs and Northern Development* (DIAND) abandonou políticas assimilacionistas a partir da década de 60 (HEDICAN, 1995). Em 1978, o governo canadense convidou as associações indígenas nacionais a participar na formulação de propostas para reforma constitucional, o que resultou em emendas constitucionais em 1982 e o reconhecimento de direitos indígenas. O processo de conferências constitucionais indígenas continuou até 1987. Em 1990 protestos indígenas levaram à violência do governo nos confrontos entre, por um lado, os Mohawk, e por outro lado a polícia junto com o Exército, em Oka, no Quebec. Foi somente a partir de 1990 que decisões do Supremo Tribunal do Canadá forneceram uma base jurídica para direitos indígenas em relação à pesca e à autonomia. Um pacote de direitos indígenas foi submetido em 1992 mas não foi aprovado. As lideranças passaram a se apresentar publicamente como comunidades políticas numa tentativa de negociar novas relações com o estado canadense.

Processos regionais e nacionais de mudança social e política são exemplificados pelo reconhecimento pelo governo federal canadense, a partir de 1° de abril de 1999, através de um acordo regional, do território autônomo de Nunavut, de 1.900.000km^2 de extensão, com título de posse a 351.000km^2, em região remota do norte do Canadá habitada por 27.000 pessoas, 85% das quais são Inuit.

Nos três países, o surgimento de movimentos indígenas marcam processos de renegociação das relações entre as sociedades indígenas e os estados nacionais. Uma dos principais dificuldades tem sido de encontrar caminhos e processos para adequar às legislações indigenistas aos "modos de ser" indígenas e o papel das associações indígenas em lidar com as legislações. Como adequar conceitos jurídicos dos estados nacionais fundamentados na idéia de direito individual com as realidades indígenas experimentadas em termos de direitos coletivos. A questão de como criar políticas distintas *sui generis* que dão conta de sistemas diferenciados e os respeitam como sistemas equiparáveis aos sistemas dominantes dos estados nacionais. Em todos os três países existe um grande abismo entre direitos indígenas constitucionalmente declarados e a implementação e viabilização destes direitos em cada sociedade indígena e em cada estado nacional com suas legislações indigenistas diversas. As discussões, em cada país, sobre o que significa uma política de fortalecimento dos povos nativos no contexto do estado-nação, e o direito das sociedades indígenas de negar interesses definidos pelos estados nacionais como "interesses nacionais" quando estes são percebidos pelos indígenas como uma violação dos seus próprios direitos.

Até hoje, nenhum estado nacional reconheceu direitos culturais nativos como equiparáveis em termos iguais ao sistema de direito do estado. As reivindicações nativas incluem recompensação por violências cometidas no passado, reconhecimento cultural, e a renovação e reestruturação institucional como pré-requisitos básicos para alcançar a justiça. Demandas para autonomia têm sido respondidas no reconhecimento, no Canadá, de direitos aborígines básicos à autonomia dentro da Federação. Tentativas de estabelecer empreendimentos comerciais com participação indígena e o co-gerenciamento de recursos naturais decorrem tanto das lutas indígenas para conseguir poder, como das tentativas de grandes empresas de incorporar lideranças indígenas como porta-vozes dos seus interesses. As relações de poder desmedidamente desiguais entre, por um lado, instituições governamentais e grandes empresas, e por outro lado, sociedades indígenas, têm obstruído iniciativas de fortalecer povos nativos, freqüentemente reproduzindo clientelismos da estrutura de poder das sociedades nacionais e incorporando lideranças nativas em esquemas de corrupção constitutivos das estruturas empresariais, conduzindo à perpetuação e muitas vezes ao crescimento de desigualdades dentro das sociedades indígenas. Iniciativas no sentido de estabelecer uma partilha de poder freqüentemente mascaram a imposição de valores do mercado e a cooptação.

A maioria dos discursos sobre direitos indígenas e soberania pressupõem a subordinação das reivindicações indígenas à ideologia jurídica conservadora-liberal. A incorporação de perspectivas indígenas em processos de tomada de decisões tem se mostrado, em grande parte, ilusória. Porém, o juiz Antonio Lamer do Supremo Tribunal Canadense proclamou sobre o caso Delgamuukw que "um claro e excessivo erro" havia sido cometido pelo juiz do *British Columbia Appeal Court* ao rejeitar, em 1993, como evidência, a história oral "nativa" (HAVEMANN, 1999c:471).

Entre alguns indígenas e não-indígenas há um reconhecimento que a cidadania e a autodeterminação fornecem os meios básicos para a concessão de poder aos povos indígenas na delimitação de uma autonomia necessária para a sobrevivência cultural dentro dos contextos de políticas nacionais e internacionais. A idéia liberal de cidadania é associada tradicionalmente à idéia de direitos humanos individuais. Uma nova noção de cidadania que ressalta a autodeterminação por coletividades, diversidade cultural e pluralismo tem que ser reconciliada com a noção antiga de cidadania que se baseia em direitos iguais partilhados por portadores de uma identidade cultural homogênea que era equivalente ao estado. Projetos mais recentes visam reconhecer e fortalecer povos indígenas com direitos coletivos como comunidades políticas distintas e autônomas dentro do estado nacional e, em nível supranacional, como povos e nações.

Uma maneira de reconciliar conceptualmente o discurso sobre direitos individuais universais e o discurso sobre direitos coletivos distintos é o conceito de cidadania "diferenciada" (HAVERMANN, 1999c:472), que envolve o reconhecimento de direitos de povos indígenas a um status distinto, permanente e diferenciado associado à coletividade de povos distintos. Frisa RAMOS (1998:97) que "o que falta da versão brasileira de cidadania é a noção de legítima diferença". Em estados de colonização onde noções liberais de cidadania individual são baseadas em igualdade e universalidade, há uma resistência

muito forte à aceitação de direitos coletivos e cidadania diferenciada. Tipos de direitos de cidadania complementares associados a um conceito de cidadania diferenciada são direitos de autonomia como efetivados com o acordo de Nunavut no Canadá, direitos pluriétnicos como direitos de posse tradicional sustentada por Mabo e Delgamuukw, e direitos de representação especial que garantem uma voz dentro das instituições do estado englobador. A *Canadian Royal Commission on Aboriginal Peoples* recomendou a criação de uma assembléia distinta de Primeiras Nações. A criação da *Aborigines and Torres Strait Islander Commission* (ATSIC), na Austrália, representa um gesto por parte do governo nesse sentido, embora esteja sob a tutela do estado.

Tanto no Brasil como no Canadá e na Austrália, o surgimento e o fortalecimento dos movimentos indígenas a partir da década de 70 e, nos últimos anos, a mobilização das lideranças indígenas, levaram os estados-nações a modificar suas políticas indigenistas, com tentativas de dar-lhes voz, reconhecê-los como atores sociais, e incorporar direitos indígenas através da introdução de reformas ou emendas constitucionais (na Constituição brasileira de 1988), tentativas recentes de introduzir emendas na Constituição do Canadá (a *Constitutional Act* de 1982 no Canadá), e propostas para uma nova Constituição na Austrália que incluirá direitos explícitos para as sociedades nativas. O crescimento muito rápido de organizações indígenas tem desempenhado um papel fundamental em pressionar para a concretização de direitos indígenas. No Brasil houve uma eclosão de organizações indígenas, sobretudo após a promulgação da Constituição de 1988, em que reconhece-se que "Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo" (Artigo 232), dispensando a FUNAI de ser sua representação. Na sua maioria, as organizações indígenas são de caráter étnico de base local (RICARDO, 1996:XII), mas outras são regionais, e o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), fundado em 1992, apresenta uma nova tentativa de criar uma representação nacional.

Os líderes indígenas das diversas sociedades apropriam-se da linguagem dos movimentos indígenas como maneira de apresentarem suas reivindicações políticas, mas subordinam esta linguagem a seus próprios modelos e a dirigem às suas metas políticas locais. Para muitas sociedades indígenas as organizações políticas abriram espaços para as lideranças aparecerem como atores políticos nas relações interétnicas com as sociedades nacionais, espaços políticos em que buscam visibilidade e reconhecimento a partir da politização da sua identidade étnica.

Tomando um caso específico no Brasil, dos Ticuna, LÓPEZ-GARCÉS (2000:220) afirma que "as facções que atualmente surgiram com base nas duas organizações políticas (Ticuna) no Brasil, o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) e a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT) se estruturaram ideologicamente em torno da aceitação ou não aceitação da presença de antropólogos entre as comunidades.

A proliferação de organizações indígenas, em todos os três países, tem seguido o padrão fragmentado dos movimentos indígenas, muitas organizações se dividindo e entrando em disputa, o que tem levado ao enfraquecimento da sua efetividade política. FAULHABER & ALMEIDA (1999) examinam a disputa pelo controle da representação entre duas organizações indígenas Ticuna no Alto Solimões, o CGTT e a FOCCITT. A disputa se configurou a partir de índios que eram do CGTT que vêem na tutela um meio de vida e formaram um grupo que se imagina uma 'elite indígena' pela proximidade com o poder da sociedade nacional, tanto em nível local como federal, a se separarem para criar a FOCCITT, organização cujos líderes estão apoiados por setores políticos e religiosos externos à sociedade Ticuna. LÓPEZ-GARCÉS (2000) ao realizar uma pesquisa de campo em fronteiras internacionais entre o Brasil, a Colômbia e o Peru, mostra como os índios Ticuna internalizam as diversas identidades nacionais ao mesmo tempo que consolidam uma identidade Ticuna.

As organizações indígenas, modeladas em instituições não-indígenas, visam garantir suas terras, serviços de saúde, educação, e participação política, configurando-se através da reconstrução das sociedades indígenas a partir da mobilização política em si, o que se tornou um dos principais meios de afirmação étnica. Enquanto no Brasil o número de lideranças indígenas altamente articuladas ainda é pequeno, na Austrália e sobretudo no Canadá, os movimentos indígenas são muito bem articulados com equipes de profissionais indígenas, refletindo as desigualdades entre os estados nacionais e o acesso diferencial a recursos.

Nos três países, as organizações não-governamentais (ONGs) de apoio a direitos indígenas vêm desempenhando um papel cada vez maior. No Brasil, a influência de ONGs tem sido imprescindível para

os povos indígenas nas últimas três décadas, conduzindo lideranças de diversos grupos étnicos fragmentados por línguas e costumes muito diversos, e histórias de contato muito diferentes, a romperem com o controle policialesco sobre sua mobilidade, imposto a muitos grupos pelo governo. O papel do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Igreja Católica, a partir da década de 1970 foi fundamental em criar condições para a consolidação do movimento indígena no Brasil (RAMOS, 1998:168-173). Contudo, existe uma imensa variedade de ONGs que atuam junto a sociedades indígenas, desde algumas que têm conseguido efetivamente defender os direitos de povos indígenas como o Instituto Socioambiental (ISA), a outras que servem como uma frente indigenista para os interesses de grandes empresas estatais e privadas que atuam em terras indígenas.

Pode-se observar uma tendência nos últimos anos de algumas ONGs de apoio à questão indígena de unirem-se a regimes partidários de "livre mercado" e receberem recursos financeiros de governos estrangeiros e/ou entrarem em parcerias com governos nacionais. Isso tem significado que seus programas, em alguns casos, não são formulados ou escolhidos pelas comunidades indígenas e sim pelos seus benfeitores. É nesse sentido, afirma PETRAS (2000), que algumas ONGs "sabotam a democracia ao extrair programas sociais das mãos das comunidades e de seus líderes oficiais, para simplesmente criar dependências" . PETRAS (*op.cit.*) comenta que à medida em que aumentou a oposição ao neoliberalismo, o Banco Mundial incrementou os recursos financeiros destinados às ONGs, ao mesmo tempo fomentando uma responsabilidade privada para questões sociais.

Apesar de apresentar retóricas de fortalecimento dos povos nativos, e autodeterminação ou auto gerenciamento indígena, a parceria de muitas ONGs com governos transformou-as em organizações comprometidas com as políticas indigenistas governamentais, mesmo que sua inserção nessas políticas oficiais tenha resultado, em alguns casos, de tentativas por parte dos seus profissionais de mudar as políticas de dentro ao apoiar algumas reivindicações políticas de povos nativos. Ao mesmo tempo, algumas ONG's tornaram-se caminho de ascensão social para seus profissionais que, ao se aliarem a governos e demonstrarem competência profissional passam a ser nomeados para altos cargos no governo. A atuação das ONG's de apoio a direitos indígenas tem se dirigido, na maioria dos casos, a áreas muito reduzidas, focalizando reivindicações locais, sem colocar em questão o sistema social que perpetua as condições de imensas desigualdades em que vivem a maioria dos povos indígenas. Assim, sua atuação não apresenta ameaça às estruturas de poder nacionais e internacionais. No Brasil, desde a época da ditadura militar (1964-1985) a questão indígena nunca foi vista como ameaça ao regime pelo fato dos povos indígenas constituírem uma porcentagem tão pequena da população nacional, diferente dos movimentos sindicais urbanos, camponeses e populares. RAMOS (1998:271) comenta que na época da ditadura a questão indígena foi uma das poucas questões políticas que não recebia censura e outras medidas repressivas, sendo uma espécie de válvula de escape para os intelectuais.

A questão de autonomia indígena tornou-se muito complexa pelo fato que muitas sociedades indígenas, em situações de contato intensivo com populações não-indígenas, não têm limites territoriais facilmente definidos com as populações circundantes. Isto se torna muito evidente em populações indígenas citadinas. A questão do reconhecimento da identidade indígena pode encontrar situações ambígüas também. Um caso extremo é o reconhecimento oficial do *status* de "índio" pelo *Bureau of Indian Affairs* (BIA), nos Estados Unidos, calculado através da porcentagem de sangue indígena. Indivíduos que não pertencem a tribos reconhecidas pelo governo federal podem se tornar elegíveis para receberem benefícios sociais como índios através do sistema de reservas ao comprovarem ao BIA que eles têm cinqüenta por cento ou mais de sangue indígena. Modificações propostas pelo BIA nas regras para o reconhecimento indígena através da porcentagem de sangue indígena estão sendo vistas por muitos índios americanos como uma estratégia do governo federal para reduzir suas obrigações para com as populações indígenas (ROCHA, 2000). Além disso, atualmente, poucas sociedades indígenas constituem comunidades culturais homogêneas. Esta questão é muito evidente no caso de (re)emergência étnica entre populações camponesas nas áreas mais densamente povoadas do Brasil. Muitas comunidades são pluriétnicas e freqüentemente abrangem pessoas com identidades sociais híbridas, conseqüências de políticas indigenistas. Enquanto surgem processos de revitalização cultural e emergência étnica, as mesmas populações estão sendo englobadas pelas sociedades nacionais, criando situações cada vez mais complexas.

Apesar de diferenças locais e contextos históricos e nacionais muito diversos, em que a definição de aboriginalidade tem conotações variadas, algumas das tendências tanto nas políticas indigenistas como nos movimentos indígenas, mesmo levando em

consideração a diversidade e a infindável criatividade cultural de respostas indígenas a mudanças globais, refletem processos neo-liberais internacionais. A abertura de economias nacionais para capitais externos especulativos, políticas de desmantelamento do estado, concentração de renda e especulação financeira em nível internacional, e a conseqüente contenção radical de recursos para questões sociais entre as quais se coloca a política indigenista governamental, acompanham retóricas de concessão de poder e de "autonomia" às populações nativas pelos órgãos indigenistas para justificar a redução radical da participação dos estados nacionais. A privatização do indigenismo cresce com a atuação cada vez maior das ONGs indigenistas e ambientais, fortalecendo as desigualdades internacionais e a oposição entre os países doadores e países receptores de programas indigenistas-ambientais, e dessa maneira isentando os estados nacionais da sua responsabilidade para com os povos nativos.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional - Rio de Janeiro), Julio Cezar Melatti (Universidade de Brasília) e William Fisher (College of William & Mary), pelos comentários e sugestões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, M.M., 2000 – Repressão na festa dos 500 anos custa mais que proteção a testemunhas, **Porantim**, Brasília, **22**(227):5.

ASCH, M., 1999 – From Calder to Van der Peet: aboriginal rights and Canadian Law, 1973-96. In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada, & New Zealand**. Auckland: Oxford University Press. p.428-446.

AUSTRALIA - FEDERAL RACE DISCRIMINATION COMMISSIONER, 1997 – **Face the facts: Questions and answers about Aboriginal people and Torres Strait Islanders**. Disponível em: <http://www/home.vicnet.net.au/~aar/factfile.htm>. Acesso em: 01/julho/2001.

AUSTRALIAN GOVERNMENT, 1997 – **Bringing them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families. Human Rights and Equal Opportunity Commission, Reconciliation and Social Justice Library**. Disponível em: <http://www.austlii.edu.au/rsjlibrary/hreoc/stolen/>. Acesso em: 01/julho/2001.

AZEVEDO, M. & RICARDO, F., 2002 – In**stituto Socioambiental**. Disponível em: <http://www.socioambiental.org>. Acesso em: 10/maio/2002.

BAINES, S.G., 1995 – Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália, In: CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R. & RUBEN, G.R. (Eds.) **Estilos de Antropologia**. Campinas: Editora da UNICAMP. p.65-119.

BARTLETT, R.H., 1993 – **The Mabo Decision, with commentary by R.H. Bartlett**. Sydney; Adelaide; Brisbane; Canberra; Hobart; Melbourne; Perth: Butterworths. 174p.

BARTLETT, R.H., 1999 – Native Title in Australia: denial, recognition, and dispossession. In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples' Rights in Australia, Canada, and New Zealand**. Auckland: Oxford University Press. p.408-427.

BECKETT, J., 1988a – Aboriginality, citizenship and nation state. **Social Analysis**, Adelaide (24):3-18.

BECKETT, J., 1988b – The past in the present; the present in the past: constructing a national Aboriginality. In: BECKETT, J. (Ed.) **Past and Present: the construction of Aboriginality**. Camberra: Aboriginal Studies Press. p.191-217.

CANADA - ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES, 1992 – **Public Hearings: Overview of the First Round**. Ottawa: Canadian Government Publication. 62p.

CARDOSO-DE-OLIVEIRA, R., 1988 – **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 201p.

CARVALHO, J.J., 1988 – Mestiçagem e segregação. **Humanidades, UnB**, Brasília, **17**:35-39.

CORRÊA, J.G.S., 2000 – **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak**, Rio de Janeiro. 196p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.

COWLISHAW, G.K., 1986 – Aborigines and anthropologists. **Australian Aboriginal Studies**, Canberra, **1986**(1):2-12.

CULHANE, D., 1998 – **The Pleasures of the Crown: Anthropology, law and First Nations**. Burnaby, B.C.: Talon Books. 407p.

DaMATTA, R., 1973 – O carnaval como rito de passagem. In: DaMATTA, R. (Ed.) **Ensaios de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes. p.121-168.

DaMATTA, R., 1981 – **Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social**, 2.ed. Petróplis: Vozes.246p.

DEGLER, C.N., 1971 – **Neither Black nor White: slavery and race relations in Brazil and the United States**. New York: Macmillan. 302p.

DODSON, M., 1995 – Forward. In: **Indigenous Social Justice - stategies and recommendations**. Sydney: Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner. v.1.

FAULHABER, P. & ALMEIDA, F.V.R., 1999 – Recursos e representação em disputa entre os Ticuna/Am/Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia**, Belém, **15**(2):271-285.

HASENBALG, C.A.; SILVA, C.V. & BARCELOS, L.C., 1992 – Notas sobre miscigenação racial no Brasil. In: SILVA, N.V. & HASENBALG, C.A. (Eds.) **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., IUPERJ. p.67-77.

HAVEMANN, P., 1999a – Introduction: Comparing indigenous peoples' rights in Australia, Canada, and New Zealand. In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada, and New Zealand**. Auckland: Oxford University Press. p.1-12.

HAVEMANN, P., 1999b – Constitutionalizing indigenous rights? In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada, and New Zealand**. Auckland: Oxford University Press. p.401-407.

HAVEMANN, P., 1999c – Indigenous peoples, the State and the challenge of differentiated citizenship: a formative conclusion. In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada, and New Zealand**. Auckland: Oxford University Press. p.468-475.

HEDICAN, E.J., 1995 – **Applied Anthropology in Canada: Understanding Aboriginal Issues**. Toronto: University of Toronto Press. 260p.

INDRIUNAS, L., 2000 – 85% das reservas são alvo de invasões: questão indígena – estimativa é aceita pela FUNAI e por ONGs; demarcação e registro das terras não protegem território. **Folha de São Paulo**, **A10**, 13/08.

JULL, P., 1996 – Na Aboriginal policy for the millenium: the three social justice reports. **Australian Indigenous Law Reporter**. Sydney, **1**(1):1-13.

KAPFERER, B., 1989 – Nationalist ideology and a comparative anthropology. **Ethnos**, Stockholm, **54**(3-4):161-199.

KIRBY, M., 1994 – In defence of Mabo. In: GOOT, M. & ROWSE, T. (Eds.) **Make a better offer: the politics of Mabo**. Liechhardt, N.S.W.: Pluto Press. 289p.

LÓPEZ-GARCÉS, C., 2000 – **Ticunas brasileros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/ Solimões**. Brasília. 321p. Tese (Doutorado em Antropologia), Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe – CEPPAC, Universidade de Brasília.

MCDONALD, D., 1999 – Australia: the Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody. In: HAVEMANN, P. (Ed.) **Indigenous Peoples´Rights in Australia, Canada, & New Zealand**. Aukland: Oxford University Press. p.283-301.

MCGRATH, A., 1984 – 'Black velvet': Aboriginal women and their relations with white men in the Northern Territory, 1910-40. In: DANIELS, K. (Ed.) **So much hard work: women and prostitution in Australian history**. Sydney: Fontana/Collins. p.233-297.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1998a – Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: OLIVEIRA, J.P. (Ed.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa. p.15-42.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1998b – Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: OLIVEIRA, J.P. (Ed.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa. p.43-68.

OLIVEIRA FILHO, J.P., 1999 – Uma etnologia dos "índios misturados?": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Ed.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. p.11-40.

PEIRANO, M.G.S., 1991 – The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case. **Série Antropologia, DA/UnB**, Brasília (110):288.

PETRAS, J., 2000 – As duas faces das ONG's na América Latina. **Porantim**, Brasília (setembro):12.

RAMOS, A.R., 1990 – Ethnology Brazilian Style. **Cultural Anthropology (American Anthropological Association)**, Washington, **5**(4):452-472.

RAMOS, A.R., 1998 – **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison: The University of Wisconsin Press. 326p.

RICARDO, C.A. (Ed.), 1996 – **Povos indígenas do Brasil: 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental. XII, 870p.

ROCHA, V., 2000 – BIA preparing to tighten rules on American Indian Status by AP, The Associated Press. **Victor Rocha's Daily E-news**. Disponível em: <http://www.pechanga.net/documents/>. Acesso em: 10/setembro/2000.

ROWLEY, C.D., 1972a – **The Remote Aborigines**. Canberra: Australian National University Press. 379p.

ROWLEY, C.D., 1972b – **Outcasts in White Australia**. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books. 430p.

ROWSE, T., 1994 – How we got a Native Title Act. In: GOOT, M. & ROWSE, T. (Eds.) **Make a better offer: the politics of Mabo**. Leichhardt, NSW: Pluto Press. p.111-132.

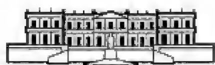
SAWCHUK, J., 1993 – Anthropology and Canadian native political organizations: past and future trends. In: DYCK, N., & WALDRAM, J.B. (Eds.) **Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada**. Montreal: McGill-Queen's University Press. p.271-292.

SCHEPER-HUGHES, N., 1992 – **Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil**. Berkeley: University of California Press. 614p.

SHARP, N., 1996 – **No Ordinary Judgment: Mabo, the Murray Islanders'Land Case**. Canberra: Aboriginal Studies Press. 290p.

WEAVER, S., 1984 – Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia, Capítulo 10. In: GOLD, G.L. (Ed.) **Minorities and Mother Country Imagery**. St. John´s: Memorial University of Newfoundland. p.182-210. (Social and Economic Papers No. 13, ISER)

WEAVER, S., 1993 – Self-determination, national pressure groups, and Australian Aborigines: the National Aboriginal Conference 1983-1985. In: LEVIN, M.D. (Ed.) **Ethnicity and Aboriginality: Case studies in ethnonationalism**. Toronto: University of Toronto Press. p.53-74.


Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.129-146, abr./jun.2003
ISSN 0365-4508

A PROTEÇÃO QUE FALTAVA: O REFORMATÓRIO AGRÍCOLA INDÍGENA KRENAK E A ADMINISTRAÇÃO ESTATAL DOS ÍNDIOS [1]

(Com 2 figuras)

JOSÉ GABRIEL SILVEIRA CORRÊA [2]

RESUMO: O presente texto procura recuperar a história de uma instituição criada para corrigir indígenas considerados criminosos e que funcionou nos primeiros anos da criação da FUNAI, o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. A reconstituição desta "estória" parece significativa diante da maneira pontual com que o reformatório tem aparecido tanto na literatura dedicada às populações indígenas, como naquela dedicada a política indigenista desenvolvida pelo Estado brasileiro. Esta situação fica evidenciada nos relatos sobre o grupo indígena Krenak, identificados na área do presídio, cujo cotidiano foi modificado por essa instituição. O "caso" do reformatório abre também a possibilidade de se desnaturalizar as ações e projetos dos órgãos estatais encarregados da *proteção* e/ou *assistência* aos índios. A experiência do reformatório quando comparada às práticas exercidas pelos funcionários do órgão encarregado da tutela e exigidas dos índios – provavelmente até hoje – possibilita reavaliar as bases cotidianas que fundamentam a *proteção aos índios* e as relações de dominação estabelecidas entre os grupos indígenas e funcionários, tanto no período do SPI como da FUNAI.

Palavras-chave: política indigenista, tutela, Reformatório Agrícola Indígena Krenak, Krenak.

ABSTRACT: The protection last needed: the Krenak Indigenous Agricultural Reformatory and the State Administration of Indians

This text search for the recuperation of the history of an institution created to correct indians called criminous, who functioned in the early years of FUNAI, the Krenak Indigenous Agricultural Reformatory. The reconstitution of this "story" is important in contrast with the easy way that the Reformatory appears in the literature dedicated to indigenous populations and in the literature dedicated to the indigenist politics developed by the Brazilian State. The situation became evident in the stories about the Krenak indian group, identified in the prison area, whose daily life was modified by the institution. The "case" of the reformatory opens too to the possibility of desnaturalize the actions and projects formulated by the state institutions responsible for the protection and/or assistance of Indians. The reformatory experience when compared with the practices of the functionarys of the tutelage institution and demanded to the Indians – probably until today – make possible to revaluate the actions that based the *protection of Indians* and the domination's relations established among Indians groups and tutors, in the period of SPI and FUNAI.

Key words: indigenist politics, tutelage, Krenak Indigenous Agricultural Reformatory, Krenak.

INTRODUÇÃO

Durante um período relativamente curto, entre os anos de 1969 e 1972, funcionou na área de um antigo posto indígena no Estado de Minas Gerais (Fig.1), uma instituição destinada a receber e recuperar índios considerados criminosos, administrada pela Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG) – através de um convênio realizado entre esta instituição e o órgão estatal encarregado de tutelar às populações indígenas, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A descrição do que foi e como funcionou o Reformatório Agrícola Indígena Krenak é o objetivo deste texto.

O Reformatório Agrícola Indígena Krenak foi instalado dentro da área de 3983 hectares do Posto Indígena Guido Marliêre (PIGM), criado no início do século às margens do rio Doce, para atrair e pacificar índios, e as relações na região no início do século. A área do PIGM, hoje denominada de Terra Indígena Krenak, situa-se no município de Resplendor no estado de Minas Gerais, entre esta cidade e a vizinha Conselheiro Pena, e nas proximidades da divisa com o Estado do Espírito Santo. Durante o período em que funcionou, e é até hoje, a instituição (quando mencionada) foi denunciada pelos indígenas que lá estavam e também nos relatos dos funcionários da FUNAI e ativistas de grupos de ação indigenista

[1] Submetido em 25 de abril de 2002. Aceito em 17 de março 2003.
[2] Museu Nacional/UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, 20940-040, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

na região[3], como um exemplo de arbitrariedade e violência da administração tutelar, tendo funcionado como um "verdadeiro presídio" para índios[4].

Construído para receber os índios a serem *confinados* – um dos termos utilizados para tratar os índios enviados ao reformatório, além de outras denominações como: índios detidos, índios enviados para um *período de recuperação* ou índios em *estágio de reeducação* e nomes menos neutros ou lisonjeiros, como índios *delinqüentes*, índios *degenerados* ou índios *criminosos* –, o reformatório funcionou dentro do PIGM durante os anos de 1969 e 1972. Nesses quase quatro anos de funcionamento do reformatório e do posto indígena, as duas instituições que "deveriam" cuidar, respectivamente, da *reeducação* dos índios delinqüentes e da *assistência* dos índios Krenak, estiveram sob uma única orientação e administração[5].

A (RE)CONSTRUÇÃO DO REFORMATÓRIO

Falar do reformatório consiste em recuperar as lacunas e erros nas informações sobre a instituição. Também consiste em trazer o caráter *confidencial* com que a *proteção aos índios* foi tratada no Estado de Minas Gerais, e em particular na área do Posto Indígena Guido Marlière. A existência e o período em que o Reformatório Agrícola Indígena Krenak operou, foram por muito tempo – e ainda hoje o são, de alguma maneira – alvos de discussões e debates em torno das práticas lá desenvolvidas, e da própria legitimidade do órgão tutelar em atuar daquele modo para tratar dos índios "*criminosos*".

O fechamento do PIGM e a transferência dos índios (Krenak e *confinados*) para o Posto Indígena Krenak/Fazenda Guarani[6] no ano de 1972 teriam significado o fim do reformatório (DIAS FILHO, 1990; MARCATO, 1979; MATOS, 1996; PARAÍSO, 1991, 1992; QUEIROZ, 1999). Esta afirmação

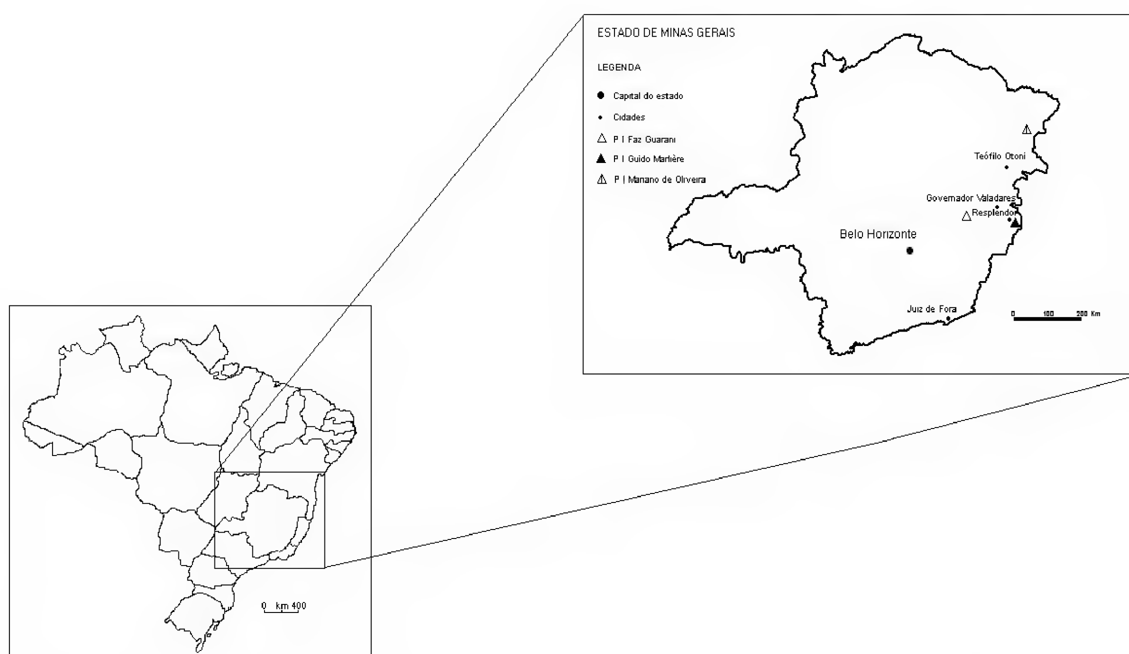


Fig.1- Localização dos postos indígenas no Estado de Minas Gerais.

---

[3] As duas instituições que atuaram na região criticando a ação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – principalmente entre o final da década de 70 e início dos anos 80 – foram o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI).

[4] Utiliza-se aqui *os itálicos* para destacarem categorias expressas nas falas e documentos analisados, ou seja, categorias nativas. As aspas são utilizadas de duas maneiras: quando referidas a uma única palavra consistem em expressões de caráter ambíguo que se quer destacar ao leitor, inclusive por ser o ato de criação e/ou atribuição de termos classificatórios, uma das ações fundamentais para correção dos indígenas, entretanto, quando as aspas destacam mais de uma palavra, referem-se somente a citações.

[5] Isto está claro nos documentos internos do posto, onde as duas instâncias administrativas têm uma única denominação de Posto Indígena Guido Marlière/ Krenak, que também aparece em jornais, só que com o nome de Centro de Treinamento e Recuperação Krenak (CTRK), Jornal *O Globo* de 30 de março de 1970 (microfilme 400, planilha 082, fotograma 413, Museu do Índio).

[6] A Fazenda Guarani ocupa uma área de 3270 hectares entre os municípios de Carmésia, Dores de Guanhães e Senhora do Porto no Estado de Minas Gerais. A área, pertencente à Polícia Militar de Minas Gerais, foi recebida como doação pela FUNAI no ano de 1972.

apesar de freqüente, parece pouco provável não só pelo nome que o PI Fazenda Guarani é tratado nos documentos internos – *Centro de Reeducação* para indígenas e depois de 1974, *Colônia Agrícola Indígena Guarani* –, mas também porque os Krenak foram acompanhados de todos os índios que ainda estavam *confinados* no reformatório, recebendo também o posto novos índios para *recuperação*. Por trás desta (suposta) confusão de datas e dados, escondia-se, num primeiro momento, o próprio caráter sigiloso com que seu funcionamento era tratado pelos funcionários, exemplificado na pouca divulgação de suas atividades tanto interna como externamente à Fundação Nacional do Índio.

A FUNAI surge como a instituição que substituiria o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o antigo órgão federal responsável pela *assistência* e *proteção* aos índios. A criação do órgão visava recuperar a imagem do Estado brasileiro diante de diversos escândalos envolvendo a invasão das terras indígenas, desvios de recursos por funcionários e denúncias de violências sofridas pelos índios (SOUZA-LIMA, 2002). Assim, a criação de uma instituição destinada a corrigir índios e mesmo as práticas utilizadas para "*recuperar*" esses índios – como controle, vigilância e trabalho (forçado) –, não servia como "material de divulgação" do tipo de tratamento que o órgão tutelar e mesmo o governo federal estariam dando aos índios no Brasil.

Mesmo depois deste período inicial os dados sobre a instituição "*recuperadora*" aparecem de maneira difusa, com as informações que eram divulgadas na imprensa pela FUNAI, de que as práticas de punição e aprisionamento teriam cessado, junto com o fechamento do PIGM e a transferência da administração da Ajudância Minas-Bahia da Polícia Militar para os funcionários da FUNAI em 1972. Nos anos seguintes, o tema do reformatório reapareceria com alguma freqüência em reportagens de jornais, denunciando ou relembrando o reformatório e a direção do órgão tutelar negando as informações e a existência da instituição (cf. CORRÊA, 2000), sendo esses expedientes freqüentes nas relações entre o órgão indigenista estatal e outros grupos e profissionais ligados aos grupos indígenas.

A existência do reformatório após 1972, não deve ser vista apenas como uma comprovação de que a FUNAI baseava sua atuação em uma série de atividades "*repressivas*", executadas de maneira clandestina. Essa idéia perpassa as muitas denúncias contra o órgão tutelar, que tratam a instituição *recuperadora* como o lado negro da administração tutelar, ou transformam, pela existência de um reformatório, a FUNAI no lado negro da *proteção* aos índios. Não se quer aqui retirar a importância do ambiente pouco democrático vivido no país e também os equívocos com que muitas das populações indígenas "protegidas" pelo Estado brasileiro foram tratadas na época (DAVIS, 1978). Além dos documentos da própria FUNAI comprovarem a existência de índios que tinham cometido "*crimes*", e estavam *cumprindo pena* na área do Posto Indígena Fazenda Guarani[7] –, as referências aos índios de diversas etnias lá "*vivendo*", também aparecem nos trabalhos de pesquisa realizados entre os Krenak. É pouco plausível acreditar que esses índios tenham se deslocado para o posto por decisões próprias ou decisões de suas comunidades, as quais a FUNAI estaria apenas "*respeitando*"[8]. Pretende-se aqui reiterar o argumento desenvolvido anteriormente (CORRÊA, 2000), de quanto as ações e projetos desenvolvidos pelos funcionários dentro da área onde estavam *localizados* os Krenak e os outros índios para lá enviados, não só no período em que esta se chamou reformatório, guardam semelhanças com outras atividades há muito desenvolvidas em outros postos indígenas, e tidas como parte de uma ação tutelar correta. Tanto a visão da administração da Ajudância Minas-Bahia[9] (AJMB) e seus postos pela Polícia Militar de Minas Gerais como um exercício de *brutalidade* por parte do órgão policial, como sua caracterização como um modo de atuação oculto e ilegítimo, corroboram para cristalizar uma concepção estrita de como deve-se ver e analisar a existência do reformatório, sendo antes de tudo mais importante comprovar a veracidade de suas atividades "repressivas", do que investigar seu funcionamento.

---

[7] Documentos como o relatório do administrador da Fazenda Guarani, Augusto de Souza Leão, de 22 de dezembro de 1979. Não sem razão esse documento foi encontrado na pasta da Assessoria de Segurança e Informação (ASI) da FUNAI, uma seção criada no início da década de 70 para controlar o funcionamento e a circulação de informações do órgão, tanto em suas relações "internas" (relações do órgão com os grupos indígenas), como "externas" (relações com outros grupos e instituições).

[8] Como aparece no trecho a seguir: "... a reeducação de índios aculturados que *transgridem princípios norteadores da conduta tribal*, e cujos próprios chefes, quando não *conseguem resguardar a ordem da tribo, socorrem-se* da FUNAI visando à *restauração da hierarquia* nas suas comunidades" (*Boletim Informativo* ano 1, n.4, 1972:21) [grifos do autor].

[9] Essa era a denominação da instância regional da FUNAI encarregada de administrar os postos indígenas Guido Marliére e Mariano de Oliveira, no Estado de Minas Gerais, e Caramuru e Paraguaçu, no Estado da Bahia.

Os atritos entre a FUNAI e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) no final dos anos 70 e início dos anos 80[10], em torno da ação tutelar estatal, giraram na maioria das vezes, na busca de provas de qual das duas versões conteria a história correta, e qual seria a versão conseqüentemente falsa ou mentirosa. A necessidade de comprovar os "*absurdos*" que tinham sido cometidos sob a égide da administração tutelar, estivesse esta a cargo da Polícia Militar ou da FUNAI, se espraiam pelas análises e explicações produzidas sobre o reformatório. As críticas ao reformatório centram-se, principalmente na atuação da Polícia Militar de Minas Gerais e do chefe da Ajudância Minas-Bahia, o capitão Manuel dos Santos Pinheiro. Essas compartilham uma visão idealizada do que deveria ser a ação da FUNAI sobre as populações indígenas, que transborda pelo próprio não reconhecimento da ambigüidade presente na ação tutelar de proteger e punir – não se pensando aqui só a sua faceta estatal – e permeando o olhar sobre as práticas e também a própria história desta ação, recontada e repassada de maneira ideal[11].

Algumas idéias utilizadas para explicar a experiência do reformatório e sua inserção (ou não) dentro das práticas indigenistas da FUNAI acabam pouco fundamentadas, centrando em noções que procuram privilegiar ora a continuidade, ora a descontinuidade do reformatório em relação à história das relações dos povos indígenas com a sociedade abrangente, em específico com o órgão tutelar. Idéias como a de que o reformatório serviu como uma experiência extraordinária dentro das relações com os povos indígenas no Brasil, com a utilização de ações de controle e punição, e mesmo instituições (reformatórios, presídios) da "*sociedade ocidental*" para aplicar em "*culturas não-ocidentais*", apesar de fazer transparecer a semelhança do reformatório com estas instituições, mostra um desconhecimento gritante de como funcionavam os postos indígenas e atuavam os administradores dessas instituições.

Explicar também o surgimento do reformatório como uma sucessão de ações coloniais de conquista e submissão dos grupos indígenas de Minas Gerais que perduraria até os dias de hoje, se permite ligar as ações mais atuais como similares às *guerras de conquista* praticadas no período colonial, acaba simplificando por demais as nuances e os diferentes períodos e agentes de colonização que operaram com os grupos indígenas.

A percepção da atuação desenvolvida dentro do espectro da AJMB como decorrência, quase que exclusiva, da própria situação em que se encontrava o país e a FUNAI no final dos anos 60 – governados e submetido aos desígnios dos militares –, e que a administração regional do órgão tutelar, ao encargo da Polícia Militar de Minas Gerais só faz reforçar, também é um pressuposto de pesquisa, que é tratado como tese à espera dos exemplos ilustrativos de sua realidade. Essa denúncia de militarização e repressão decorrente do governo militar instaurado com o golpe de 1964 tem sido inclusive a base explicativa das reportagens de jornal, onde dados históricos reaparecem como o de que a Fazenda Guarani, antes de ser doada a FUNAI, teria sido um importante centro para formação de quadros militares para combate da guerrilha do Caparaó.

Se a atuação policial responde a desígnios de vigilância e controle dos indivíduos, as incumbências dos funcionários do órgão tutelar na gestão dos postos e populações indígenas guardam semelhanças que deveriam ser melhor analisadas. A questão em torno de que tipo de atividade era desenvolvida pela AJMB, se policial ou assistencial, deve ser vista de maneira menos simplificadora. Apesar de não só as decisões, mas a própria execução das ações tutelares estarem a cargo de policiais militares e as tarefas passarem por atividades de controle e vigilância, não se pode reduzir esta atuação como uma *administração policial de índios*. Tanto a execução das atividades tutelares dentro da AJMB como descrita nos documentos da época, dão conta de que a polícia militar sempre buscou centrar e fundamentar sua ação em diretrizes e exemplos existentes na ação tutelar estatal – como por exemplo a formação do chefe do PIGM e do reformatório, o então sargento da PM Antonio Vicente Segundo, no curso de técnico em indigenismo pela FUNAI em 1971 – como também a atividade tutelar implica em "*tarefas*" semelhantes às realizadas pela polícia. Assim, parece necessário, para compreender o reformatório debruçar-se tanto sobre o período em que a Polícia Militar de Minas Gerais ficou encarregada de prestar a *assistência* aos índios, como também sobre o período posterior em que a AJMB ficou a cargo de

---

[10] A ação do CIMI, como também do GREQUI foi constantemente vigiada e combatida pelo órgão indigenista estatal, sendo que nos relatórios da já referida Assessoria de Segurança e Informação (ASI), seus integrantes são mencionados como "insufladores" dos índios na região e são pedidos inquéritos na Polícia Federal contra seus integrantes como medida para conter a atuação destes grupos.

[11] Críticas a esta maneira de perceber e interpretar a ação tutelar foram feitas por diversos autores, ver em especial OLIVEIRA FILHO & SOUZA-LIMA (1983).

funcionários da FUNAI. São destes dados fundamentalmente que se reconstitui, a seguir, como surgiu e funcionou o reformatório.

A situação dos indígenas na região da Ajudância Minas-Bahia

A (re)criação da Ajudância Minas-Bahia em 1963, com sede em Teófilo Otoni, visava melhor administrar os postos que já há muito preocupavam o SPI. Sua localização nessa cidade, na região centro-nordeste do Estado de Minas Gerais, deveria permitir que o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO) próximo à sede da AJMB e os postos mais distantes, no Estado da Bahia (Paraguaçu e Caramuru), fossem melhor administrados, solucionando os problemas da atuação do órgão tutelar na região, principalmente nas questões relativas à ocupação das áreas indígenas e ao desenvolvimento econômico dos postos. Esta tentativa, contudo, não parece ter surtido efeito prático sobre postos e populações indígenas destes estados, já que as notícias sobre o PIMO (o único posto mantido aberto em Minas Gerais pelo SPI até 1966) e os índios Maxakali em jornais na década de 60 dão conta do aumento de atritos entre indígenas, ocupantes das áreas pleiteadas pelos indígenas e funcionários governamentais (estaduais ou federais), e do estado de "*penúria*" e "*abandono*" vivido pelos índios[12].

Porém, a situação de iminente conflito entre índios e não-índios parece ter sido o motivo para o início de negociações entre os governos estadual e órgão federal para transferir a administração dos índios, e dos conflitos, para o governo estadual[13]. O que teria levado a administração do SPI a repassar a assistência dos índios para o governo estadual, bem como o interesse do governo estadual em assumir tal encargo e repassá-lo a uma seção da polícia militar nunca foi totalmente esclarecido[14].

Segundo os trabalhos de QUEIROZ (1999) e DIAS FILHO (1990), a entrada e o interesse do governo estadual pelos índios se deviam às relações de parentesco do capitão Manoel dos Santos Pinheiro com o então governador de Minas Gerais, Israel Pinheiro, seu tio. Entretanto nem nesses trabalhos, nem em outros, ficam claras as relações do próprio capitão com os arrendatários e/ou invasores das terras do Posto Indígena Guido Marlière, já que além de estar envolvido com a transferência em 1958 (SOARES, 1992:131), foi através de sua atuação que os Krenak seriam retirados novamente da área do PIGM e levados para a Fazenda Guarani em 1972. Do material pesquisado só foi encontrada referência aos motivos da nomeação de Pinheiro em uma única reportagem de jornal, em que o referido capitão menciona que foi enviado para conter uma revolta dos índios Maxakali há seis anos (1966 ou 67)[15].

Também em termos mais gerais, assumir a *administração dos índios* no Estado de Minas Gerais estava longe de ser uma atividade rentável, incluindo não só gastos com funcionários, mas também com a reforma dos postos indígenas – explicitados nos documentos da AJMB de 1969 sobre o PI Mariano de Oliveira e o PI Guido Marlière. A transferência do PIGM para administração estadual evidenciava a importância desse assunto, muito provavelmente pela ameaça de conflitos, para o governo estadual, ressaltando como os conflitos fundiários – e a situação dos indígenas – seriam tratados neste período como um "caso de polícia".

A Polícia Militar de Minas Gerais na administração da AJMB

A primeira mudança decorrente da entrada do governo estadual na *administração dos índios* foi a transferência da sede da Ajudância Minas-Bahia da cidade de Teófilo Otoni para o Instituto Agronômico/ Horto Florestal sediado em Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais. Em sua nova sede a AJMB, chefiada pelo capitão Pinheiro, a administração regional ficou encarregada de lidar

---

[12] As informações dos Postos Caramuru e Paraguaçu não diferiam muito, já que num relatório endereçado ao diretor do Departamento Geral de Operações (DGO) da FUNAI, de dez anos depois (15 de abril de 1973), o substituto do capitão Pinheiro na chefia da AJMB, Afrânio Pereira Caixeta, menciona que dos 36.000 hectares do Posto Caramuru só 15 permaneciam não arrendados a não-índios (*Relatório* n.2, 1973: folha 8).

[13] Este acordo não pode ser considerado uma aberração dentro da ação indigenista estatal já que, como descreve SIMONIAN (1981), a administração dos índios no Estado do Rio Grande do Sul no início do século, esteve a cargo do governo do estado, autorizado pelo próprio SPI.

[14] As negociações que se realizaram entre os anos de 1965 e 1967, foram, muito provavelmente, responsáveis pela retomada do "interesse" pelos índios do Estado de Minas Gerais, e também pela decisão do SPI de reabrir o Posto Indígena Guido Marlière. Os índios Krenak, apesar de terem deixado o PI Mariano de Oliveira e estarem na área do antigo PIGM desde 1960, não tinham preocupado o órgão tutelar até 1966, e foi justamente com o retorno da *proteção* e *assistência* pelo SPI que a situação dentro do posto voltou a piorar, intensificando-se novamente os atritos entre arrendatários e índios, já que os primeiros estavam novamente ameaçados de retirada da área e em disputa com o órgão tutelar pela posse da terra do PIGM.

[15] O capitão Pinheiro assim mencionava: "– Tratei logo de prender os índios que lideravam o movimento (...) e fui pouco a pouco restabelecendo a paz no local. Meu trabalho foi considerado e assim fui convidado pela presidência da FUNAI para trabalhar com os índios de Minas Gerais" (*Jornal do Brasil*, 27/08/72, microfilme 400, planilha 082, fotograma 329, Museu do Índio).

com os postos e indígenas no Estado de Minas Gerais. A área de atuação da ajudância incluía os estados da Bahia e Espírito Santo, todavia excluindo-se algumas viagens e gestões nos postos indígenas Caramuru e Paraguaçu, a ação tutelar só seria retomada após 1973, com o retorno da FUNAI.

A atuação da AJMB buscou logo seu principal objetivo: por fim aos atritos entre índios e não-índios nas áreas indígenas e seu entorno, que haviam se disseminado pela década de 60 com invasões e ataques. Para realizar essa espécie de (re)*pacificação* da região, a chefia da AJMB passou a ater-se a dois eixos de ação: o controle das áreas e populações sob sua administração, e o desenvolvimento de atividades (econômicas), visando educar (manter) os índios no trabalho.

O controle era feito basicamente através do *policiamento* das áreas pelos funcionários pertencentes a AJMB, e incluía não só a vigilância dos indígenas e suas atividades – contando inclusive com a manutenção de um posto policial como no caso do Posto Mariano de Oliveira – mas também a fiscalização e retirada da área indígena dos invasores. Apesar de até hoje as "*reais*" intenções da polícia militar serem questionadas, a retirada dos não-índios da área do PIGM foi uma das alternativas pensadas para solucionar os problemas na região, como atestam alguns ofícios trocados entre a chefia da AJMB e a chefia do reformatório.

Além de buscar "*limpar*" a área dos invasores, o controle dos postos indígenas foi entremeado com as atividades de desenvolvimento econômico dos próprios postos. Essa necessidade de se desenvolver atividades não só tinha como intuito garantir a educação/recuperação dos índios para o trabalho ou a auto-suficiência dos postos indígenas, através da transformação dos tutelados em produtores agrícolas e dos postos indígenas em unidades economicamente produtivas, mas também combater aqueles elementos considerados como os maiores responsáveis pelas "*desordens*" nos postos: os índios *ociosos* e sua atividade mais comum, o consumo de bebidas alcoólicas. Assim, fica clara a semelhança de projetos e práticas entre a gestão da AJMB pela polícia militar e a atuação do SPI (cf. CORRÊA, 2000). Não que os postos indígenas de Minas Gerais estivessem retornando ao passado: esse modelo de controle e trabalho continuou operando também na atuação da FUNAI nesta época, e mesmo depois.

O desenvolvimento destas ações administrativas da AJMB pela polícia militar foi tomada como de grande êxito pela própria FUNAI no período, por manterem a ordem nos postos, estimular o trabalho indígena e combater conseqüentemente a *ociosidade* dos índios, e também por refletir concepções/objetivos há muito tempo pensadas como ideais para a ação tutelar. Assim, os índios Maxakali passavam na gestão do capitão Pinheiro de "... bêbados e ladrões a criaturas dóceis e trabalhadoras que passaram a ser acatadas e queridas por todos"[16]. Este "*sucesso*" do funcionamento da AJMB não pode ser creditado unicamente à existência de policiais ou ao desenvolvimento de atividades econômicas com a participação dos índios. A possibilidade da aplicação cotidiana destas práticas transformadoras, principalmente no caso do Posto Indígena Guido Marlière, deveu-se à existência de duas instituições, criadas quase que simultaneamente pela Ajudância Minas-Bahia no período[17]: a Guarda Rural Indígena (GRIN), criada para proteger e policiar as áreas e populações indígenas e sua instituição correlata, o Reformatório Agrícola Indígena Krenak[18], instituição pensada para fazer com que o índio visto e tratado como problema para o órgão tutelar, viesse a "... reeducar-se e ser um índio bom" (entrevista de Pinheiro, *Jornal do Brasil*, 27/08/69).

Neste artigo – inclusive pelo próprio formato e tamanho de um artigo – não se trata em específico de descrever a Guarda Rural Indígena (GRIN). É importante ressaltar que a criação de uma milícia visando "*proteger*" terras e populações indígenas foi uma importante medida para assegurar o funcionamento dos postos indígenas segundo os padrões desejados pela AJMB e seu chefe, o capitão

[16] "Relatório da viagem à sede da Ajudância Minas-Bahia, PI Machacalis, Aldeia do Crenack e Fazenda Guarani, tudo no estado de Minas Gerais", folha 20, do Superintendente Administrativo General Isnard de Albuquerque Câmara em 29/02/72. Documento encontrado na pasta da Área Indígena Krenak, nos arquivos da Divisão de Assuntos Fundiários (DAF) na sede da FUNAI em Brasília.

[17] Segundo o capitão Pinheiro "... fui eu quem criei a GRIN e idealizou o Krenak" (*Jornal do Brasil*, 27/08/72, microfilme 400, planilha 082, fotograma 329, Museu do Índio), versão essa que se aproxima do relato de Itatuitim Ruas sobre o período, onde o sucessor de Pinheiro conta que se opôs à criação da GRIN e sugeriu a criação de uma guarda montada, inspirada no modelo da polícia montada do Canadá (Entrevista de Ruas concedida ao autor em fevereiro de 1999).

[18] Em entrevista (*O Globo*, 06 de fevereiro de 1970, microfilme 400, planilha 082, fotograma 357, Museu do Índio) fornecida na festa de formatura da primeira turma de guardas indígenas (GRINs), o ministro do interior, Costa Cavalcanti, diz que a criação da GRIN "... era uma das respostas mais eloqüentes que nós (*Governo, índios e povo brasileiro*) poderíamos dar às calúnias que víamos (*sic*) recebendo, há muito, sobre massacre de índios no território brasileiro" [grifos do autor]. A criação do reformatório também é tratada pela FUNAI como uma contribuição "... para a evolução gradual do estágio de desenvolvimento sócio-econômico e cultural do índio que já mantêm contato permanente com a sociedade envolvente" (*Boletim Informativo FUNAI*, ano 1, n.4, 1972:24).

Pinheiro. Pensada como uma instituição de escopo nacional, destinada a evitar as invasões de terras indígenas, a GRIN foi composta inicialmente (segundo depoimento de seu criador) por três índios Maxakali como uma maneira de "... colocar um freio na indisciplina dos Karajás" (Jornal *O Globo*, 18/08/69), que estariam criando problemas para a administração local da FUNAI[19].

As tarefas que os guardas rurais indígenas (GRINs) deveriam executar das áreas dos postos indígenas deveriam, antes de tudo, assegurar que índios, a área e seus recursos, e também aquelas pessoas, que estivessem em interação com os índios ou dentro da área, seguissem as orientações do órgão indigenista. A manutenção dos GRINs nas áreas da AJMB não só visava manter a "*tranquilidade*" das áreas e dos índios, impedindo "*desordens*" e invasões dentro da área indígena, ou a execução de projetos e medidas propostos/impostos pela administração regional, e ressaltado algumas modificações e acréscimos, repetia as preocupações com a ordem interna e externa dos postos já há muito presente na administração tutelar.

O Reformatório Agrícola Indígena Krenak

A outra instituição criada no período em que a polícia militar de Minas Gerais esteve comandando a AJMB foi o já mencionado Reformatório Agrícola Indígena Krenak. O funcionamento dessas duas instituições – GRIN e Reformatório – permitiu que se pusesse em prática os programas de "*recuperação*" de índios e áreas indígenas da AJMB e que a administração estatal apresentasse uma imagem de eficácia de sua atuação principalmente para a imprensa no período.

Entretanto, diferente da guarda rural indígena, o reformatório não teve sua criação publicada em jornais ou veiculada em uma portaria, nem o início de seu funcionamento foi transformado num evento público como foi a primeira formatura dos guardas rurais, com direito a cerimônia e publicidade sobre os esforços que o novo órgão tutelar realizava em prol dos índios. O funcionamento do reformatório e a própria *recuperação* lá executada, passavam pela manutenção do sigilo de suas atividades. O caráter confidencial aparece em várias recomendações do chefe da AJMB para que os funcionários do Posto Indígena Guido Marlière mantivessem os índios *confinados* e os Krenak sem contato com o restante da população local[20].

Apesar disso, não se deve tomar a ausência de "divulgação" como uma medida interna e restrita da AJMB ou da FUNAI. Numa circular (ofício 252) de 12 março de 1969, o subdiretor técnico de vigilância rural (Major PM Vicente Rodrigues do Santos), pede ao delegado da vigilância rural de Krenak que:

> "Conforme determinação do Sr. Coronel PM, Diretor de Segurança Especializada, doravante fica expressamente proibido o fornecimento de dados referentes à especialidade de Vigilância Rural para a imprensa escrita, falada e televisada, pelas Delegacias.
>
> Os dados deverão ser comunicados a essa Subdiretoria, com riqueza de detalhes, com a devida urgência, para distribuição aos órgãos de divulgação interessados.
>
> NOTE BEM, doravante, somente esta diretoria poderá dar à divulgação os dados em referência. O não cumprimento desta determinação acarretará em punição ao transgressor"

A existência do reformatório só passa a ser divulgada, inclusive internamente – já que na documentação da FUNAI (portarias, ordens de serviço, memorandos, boletins administrativos) entre os anos de 1969 e 1970, quase não existe referência a AJMB, quanto mais ao reformatório. Apesar de que no início de suas atividades "recuperadoras", o reformatório tenha sido pouco divulgado, isto não implica em que seu funcionamento fosse tratado como uma atividade menor pela FUNAI. No período em que esteve comandando a AJMB, a polícia militar – na figura do referido capitão – desenvolveu um sistema de controle extremamente eficaz sobre os índios e as atividades realizadas dentro do reformatório. A eficácia não é só medida aqui pela proeminência

---

19 O projeto de criação de uma *polícia indígena* não pode ser considerado como original. O SPI criou e manteve polícias indígenas, em seus postos, buscando *manter a ordem* entre os índios e em suas unidades administrativas. Mesmo a finalidade de vigiar às terras dos indígenas, já havia sido pensada,e era uma das idéias que sempre esteve presente. Para uma descrição mais atenta ver (cf. CORRÊA, 2000).

20 O isolamento pretendido e buscado pelos administradores do reformatório, aparece explicitamente em um documento do chefe do PIGM ao chefe da AJMB, onde este relata a "*visita*" de um repórter ao posto, buscando informações, já que: "... os posseiros ocupantes da área (...) estão intranqüilos e temerosos de que a 'cadeia' aqui construída seja para o confinamento dos mesmos e que tal comentário corre de boca em boca na cidade de Resplendor, gerando um clima de verdadeiro pânico entre as pessoas direta ou indiretamente ligadas ao problema do terreno litigioso" (Ofício de Antonio Vicente Segundo ao capitão Manuel dos Santos Pinheiro, microfilme 306, planilha 006, fotograma 232, Museu do Índio).

dos dados contidos nos documentos sobre a instituição, mas pela própria quantidade de documentos emitidos no período e o escrutínio das situações levadas a cabo nos relatórios, principalmente entre o posto indígena Guido Marlière e a chefia da ajudância.

Os documentos trocados entre o reformatório e a sede da Ajudância revelam que o PIGM tinha um funcionamento "*ideal*", segundo os padrões desejados pela direção da polícia militar em termos de controle da área e da população, atividades e obediência a normas de conduta de seus funcionários. Apesar de existirem pequenas distinções circunstanciais quanto ao tipo de ação aplicada aos índios Krenak e àqueles que foram enviados para se recuperarem no reformatório, as superposições administrativas indicam que esta distinção dificilmente era posta em prática. Tanto a documentação sobre os índios *confinados* era quase toda referida como sendo do PIGM – excetuando-se aí as fichas individuais dos índios em *recuperação*, identificadas como Centro de Recuperação/Reformatório Crenack – mas também a chefia do reformatório e do posto estiveram sempre a cargo do mesmo funcionário da AJMB, sendo que as atividades visando a recuperação eram administradas, muitas vezes, também aos Krenak.

Além dos índios localizados na área do PIGM, o controle se estendia, em menor escala, aos posseiros da área, para evitar que as disputas pela posse da terra se tornassem novamente conflituosas. Esta não era uma ameaça retórica, já que os "*invasores*" do posto estavam recorrendo judicialmente para assegurar as terras ocupadas, e também buscavam o apoio de outros membros do governo federal para suas reivindicações[21]. A troca de correspondência, e informações, era no mínimo semanal, sendo que em determinadas situações essa se desenvolvia quase que diariamente, entre o PIGM e a sede da AJMB. Vale lembrar que o controle dos postos era um dos maiores problemas para a direção do SPI, que seguidamente pedia aos encarregados que enviassem informações – avisos e boletins mensais – dos postos indígenas, e que foi um problema exacerbado no caso do Posto Indígena Guido Marlière[22].

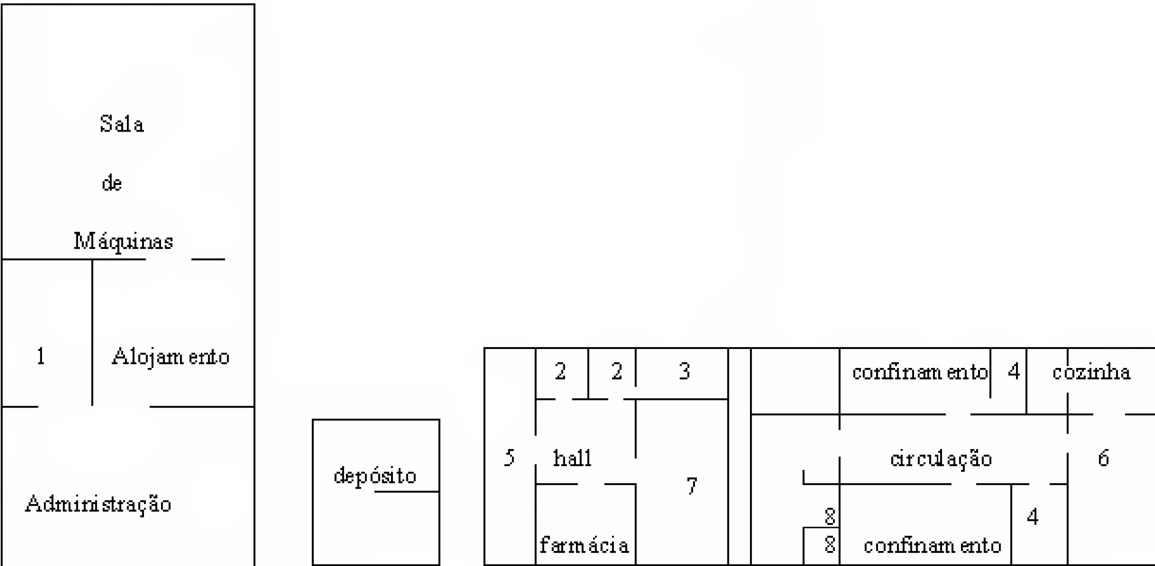


Fig.2- Planta do Reformatório Agrícola Indígena Krenak: (1) almoxarifado, (2) ambulatório, (3) gabinete médico, (4) cela individual, (5) varanda, (6) refeitório, (7) enfermaria, (8) cúbiculos para detenção.

---

21 Vários telegramas foram enviados; neles os ocupantes da área do PIGM procuravam sensibilizar as autoridades: "Imploramos honrado Presidente providências urgentes contra ameaça injusta FUNAI despejar nossas famílias terras ocupamos muitos anos. Aguardamos justiça" (telegrama de Geraldo Esteves ao Presidente da República em 17 de abril de 1970) ou "Estamos ameaçados perder tudo que temos. FUNAI comete injustiça contra nossas famílias. Confiamos autoridades revolucionárias" (telegrama de José Vaz Sobrinho ao Presidente da República em 17 de abril de 1970).

22 A documentação dos outros postos indígenas da AJMB indica que a situação nestes não diferia muito do reformatório. No caso específico do posto encarregado de *assistir* aos índios Maxakali, existia não só um destacamento da polícia militar que desde o final da década de 60 administrava a área e os índios, como também o posto passou a receber índios vindo do reformatório para trabalhar na área e cumprir uma espécie de "estágio final" na sua recuperação/reeducação total.

O FUNCIONAMENTO

Não só a gestão, mas também o funcionamento do Reformatório Agrícola Indígena Krenak durante os anos da administração pela Polícia Militar pode ser classificado como exemplar. A rotina e as normas definidas pela chefia da AJMB eram seguidas estritamente pelos funcionários, e impostas aos índios, estando eles em "estágio de recuperação" ou sendo habitantes da área, como os Krenak.

As instalações do PIGM, construídas ainda na década de 20 para ocupação do SPI e dos Krenak, encontravam-se em estado precário quando a AJMB foi assumida pela Polícia Militar de Minas Gerais, devido não só aos "ataques" da década de 50, mas também ao abandono decorrente do período em que o SPI considerou o posto Guido Marlière extinto (cf. CORRÊA, 2000). A construção de novas instalações tinha como objetivo adequar o posto indígena ao exercício das novas funções às quais estava sendo destinado, isto é, receber os índios enviados para recuperação no reformatório. Segundo os relatórios do PIGM, as reformas se realizaram entre os meses de julho e setembro de 1969, sendo que os índios começaram a chegar à área do posto já nos primeiros meses de 1969.

As novas instalações do PIGM deveriam propiciar aos funcionários do posto condições para exercer suas *atividades recuperadoras*, dispondo de áreas para realizar o controle dos índios não só durante o período em que estivessem realizando a atividade pensada como central para sua recuperação – o trabalho ordenado e disciplinado – mas também durante as refeições e o repouso. Como mostra a figura 2, o reformatório também era dotado de celas individuais e cubículos, destinados a manter presos os índios que tivessem cometido faltas graves dentro do reformatório, o que vai contra as tentativas explícitas do chefe da AJMB de desvincular o reformatório da idéia de prisão e aprisionamentos: "... não se trata de uma prisão propriamente. É uma espécie de reformatório para a reeducação" (*Jornal do Brasil*, 27/08/72).

O COTIDIANO DO REFORMATÓRIO

As atividades dentro do Posto Indígena Guido Marlière visavam garantir a ordem e a tranqüilidade, recuperando o índio que tivesse se comportado de maneira incorreta (detidos ou não) e reeducá-lo para "... ser um índio bom"(*Jornal do Brasil*, 27/08/72):

"Desde o princípio do ano os índios estão sendo orientados, como devem proceder uns com os outros, como orientarem suas famílias, ensinando-os e encaminhando-os dentro das normas de boa conduta e como viverem. Todos gozam de boas amizades, e estão sempre unidos para desempenharem suas funções, dentro da medida do possível, apesar de pobres e humildes"[23].

A reeducação se dava preferencialmente pela interferência *educativa* dos policiais militares na relação com os índios (detidos ou não), sendo por isso que se exigia dos funcionários um comportamento *exemplar* [24]. Os funcionários da AJMB chegaram inclusive a desempenhar, algumas vezes, a função de professores do posto, como destaca o relatório de atividades do PIGM em 1971: "... não temos professores, aquilo que de bom grado nossos mestres nos ensinaram, também de boa vontade transmitimos a todos os índios, orientando, educando e mostrando como devem proceder, no desempenho de suas funções".

A intervenção do policial também implicava que os índios desenvolvessem atividades que proporcionassem a sua recuperação. A estada no reformatório visava *recuperar* os índios de seus maus hábitos, *reeducar* a sua maneira "*viciada*" (roubos, vadiagem, embriaguez, etc.) de lidar com o mundo, adequando-os a uma nova rotina com horários e atividades bem definidas segundo seus funcionários ou a "instituição" – ressaltando que duvida-se que o caso específico do reformatório localizado no PIGM fosse uma instituição por demais autônoma que existisse acima e à revelia de seus próprios funcionários, a denominação "instituição" refere-se aqui às regras definidas *a priori* como proibição de saída da área sem autorização ou a ingestão de bebidas alcoólicas[25]. Estas deveriam ser cumpridas, com pena de

---

[23] Relatório das atividades desenvolvidas no ano de 1971 do Posto Indígena Guido Marlière, 10 de dezembro de 1971.

[24] Relatório do chefe do PIGM em 29 de junho de 1970 sobre soldado que levou a amante para a área do posto e também pela vila de Crenaque, não zelando pela "... moral e bom andamento do serviço neste reformatório indígena" (microfilme 306, planilha 007, fotograma 439, Museu do Índio), sendo pedido sua transferência por não ter mais "... moral perante os índios" (microfilme 306, planilha 007, fotograma 440). Estas expectativas são idênticas às depositadas nos encarregados do SPI (SOUZA-LIMA, 1995:184-185).

[25] Vale destacar sobre o termo instituição, que apesar da leitura e referência a GOFFMAN (1974) e FOUCAULT (1977) terem sido fundamentais para a construção e encaminhamento desta análise, não se realça aqui o Reformatório como unidade em si mesma. Optou-se por explicitar as conexões existentes entre aquela unidade administrativa e as outras – os Postos Indígenas – bem como as ligações com as políticas formuladas para as populações indígenas pelo Estado brasileiro como um todo.

sofrerem sanções por parte dos funcionários, tais como aprisionamento.

A rotina diária imposta aos índios consistia em: café da manhã no refeitório; trabalho em atividades no posto, além de construções, limpeza e conservação da área do reformatório; almoço; retorno ao trabalho; banho; jantar; e repouso. As atividades do PIGM consistiam em: horticultura; pomar; roças de milho, feijão, arroz, mandioca e batata doce (10 hectares dos índios em confinamento e 20 hectares dos Krenak); pecuária e avicultura. No mesmo documento que continha estas informações o chefe do PIGM esclarece que a instalação da horta visa "... educar o índio no uso alimentar das hortaliças", e que "... estamos terminando a construção de um campo de pouso de 800 metros com a mão-de-obra dos índios confinados". As refeições e a cozinha estiveram a cargo de índias Krenak durante boa parte em que funcionou o reformatório no PIGM, sendo remuneradas por este trabalho. Sobre os "*cuidados*" com a higiene dos índios, um ofício do capitão Pinheiro esclarece (ordenando) que "... deveis suspender o banho dos índios confinados, no Rio Doce. A poluição das águas do Rio Doce vem afetando os índios confinados".

A execução dessas atividades era acompanhada pelos policiais militares, que não só vigiavam o cumprimento das rotinas e atividades dos índios, mas também monitoravam as atitudes e comportamentos e as traduziam, para o controle da chefia da AJMB, em fichas individuais e relatórios mensais dos índios confinados no reformatório. Os critérios usuais para avaliação do desempenho dos índios eram: a obediência às normas e ao funcionamento do reformatório; o desempenho e disposição para o trabalho, e seu comportamento e relacionamento com os outros índios[26].

Os motivos de envio e internamento

Entre o primeiro envio de índios para o reformatório, no dia 24 de janeiro de 1969, até a data de transferência dos índios ali instalados (confinados de diversos grupos e Krenak) para o "novo" posto indígena, a Fazenda Guarani, no dia 15 de dezembro de 1972, o Reformatório Agrícola Indígena Krenak recebeu um total de 94 (noventa e quatro) índios, sendo que mais da metade chegou à área do PIGM nos dois primeiros anos de funcionamento[27]. Esses deveriam ficar localizados, para cumprir um *período de recuperação,* naquela instituição. O período de permanência – como no caso dos envios de índios ao PI Icatu e transferências para outros postos no período do SPI (cf. CORRÊA, 2000) – não era determinado *a priori* pelo órgão tutelar, sendo definido no próprio cumprimento da "*pena*" como esclarece o capitão Pinheiro (*Jornal do Brasil,* 28/02/72):

> "Não aplicamos pena em Crenaque. O índio, pelo seu comportamento, é quem vai determinar o seu tempo de permanência na colônia. Ali ele receberá toda a assistência possível e trabalhará. Se for arredio, violento, será posto sob vigilância contínua e trancafiado ao anoitecer. Se não, terá liberdade suficiente para locomover-se na colônia."

A riqueza de informações existentes sobre o reformatório instalado concomitante à área do posto indígena Guido Marlière – principalmente se comparado com o material pesquisado e encontrado sobre os postos do SPI e da FUNAI – e sobre o funcionamento do reformatório, não é a mesma quando o objetivo é resgatar os dados sobre os índios enviados para o reformatório. As informações sobre os internamentos são em sua maioria incompletas. Nas fichas individuais dos índios *confinados* faltam dados simples como idade, motivo de confinamento ou data de chegada ao reformatório. Nos processos referentes aos "crimes" cometidos pelos índios, e que teriam motivado o envio ao reformatório, também não se têm maiores detalhes, sendo utilizadas denominações genéricas para justificar o internamento no reformatório, como homicídio, roubo, embriaguez ou vadiagem. A ausência dos

---

[26] Nos relatórios e fichas aparecem listadas as "qualidades" dos índios, como: *boa conduta* e vida, *boa amizade*, *civilizado*, *trabalhador e esforçado*, *obediente*, *educado*, *leal*, *amigo* e/ou *respeitador*. Junto com o comportamento "virtuoso", também aparecem os "defeitos" como: *vadio*, *malandro*, *viciado*, *embriagado*, *não obediente*, *indisciplinado*, *revoltado*, *corrompido*, *ladrão*, *pederasta ativo e passivo*, *preguiçoso*, *atrevido*, *instigador de ataque ao rebanho da FUNAI*, *ignorante*, *lerdo e/ou introvertido*. Esses adjetivos compunham o perfil do índio detido. Os relatórios e fichas, apesar de apresentarem variações quanto aos adjetivos empregados, e estarem ligados não só a uma avaliação da trajetória do índio em *recuperação*, mas também referindo-se ao cotidiano na instituição, obedeciam a um critério de preenchimento de fichas que pouco se modificava, sendo composto de frases descritivas repetidas em diferentes documentos, tais como: "Não praticou no corrente mês nenhuma indisciplina ou ato que possa desabonar sua conduta" ou "Trata-se de índio recuperado". A aprovação e/ou reprovação dos comportamentos pelos funcionários do reformatório e da AJMB, se ligavam diretamente ao perfil do "novo" índio que se pretendia fabricar dentro dessa instituição e das virtudes das quais deveriam ser dotados.

[27] Mais precisamente 21 índios em 1969, 34 índios em 1970, 19 índios em 1971 e 13 índios em 1972.

dados completos nos documentos do reformatório, entretanto, não era indício de descuido no controle das informações por parte da administração do reformatório.

Essa ausência de dados precisos caracteriza sim, a importância relativa que esses motivos e os comportamentos anteriores tinham para a situação do índio confinado quando de sua entrada no reformatório. Os dados do quadro 1 dão conta de que, principalmente, nas informações denominadas de "sem motivo para o envio" – como no caso dos doze guardas rurais enviados ao reformatório –, a omissão de informações não atrapalhava nem a execução das atividades recuperadoras, nem a atuação dos funcionários do reformatório.

Quadro 1
Lista de motivos para envio ao reformatório entre os anos de 1969 e 1972 (CORRÊA, 2000)

MOTIVO	IC	GC	K	T
Agressão à mulher		1	1	2
Atritos com chefe do PI	4		1	5
Embriaguez	18	3	9	30
Embriaguez e Homicídio	1			1
Homicídio	15			15
Problema Mental	1			1
Prostituição	1			1
Relações Sexuais	2		2	4
Roubo	12			12
Roubo e Embriaguez		1		1
Roubo e Pederastia	1			1
Saída sem autorização			3	3
Sem motivo para o envio	9	13	1	23
Vadiagem	5			5
Vadiagem e Embriaguez	1			1
Vadiagem e Uso de drogas	1			1
TOTAL	71	18	17	106

(IC) índio confinado, (K) Krenak, (GC) Guarda Rural Indígena confinado, (T) total.

A operação do reformatório durante os primeiros anos da FUNAI indica que o órgão tutelar havia construído uma instituição específica para cuidar da "recuperação" de índios. A diversidade e quantidade de índios enviados para instituição e ausência de dados que comprovassem a aplicação de formas mais "tradicionais" – como o envio dos índios "delinqüentes" a outros postos indígenas para trabalhar – de tratamento desses "problemas" em outros postos e regiões atestam esta centralização da atividade "recuperadora" pelo reformatório e seus funcionários. A instituição específica para corrigir índios "criminosos" – a *colônia correcional* que o regulamento do SPI pedia, é tema de diversos documentos e discussões entre os funcionários daquele órgão tutelar – funcionava no interior de um posto indígena e contava com a participação dos índios que lá estavam antes da transformação em reformatório.

O envio ao reformatório tinha um procedimento básico que se iniciava com a denúncia do(s) índio(s) ou do(s) incidente(s) pela administração local (chefe do posto) ou regional (chefe da delegacia regional), e o pedido de solução para o "*problema*" à direção da FUNAI. Dentro desse procedimento não estavam incluídos os índios *assistidos* pela Ajudância Minas-Bahia e os guardas rurais indígenas, que nesses casos não passavam por decisão da direção da FUNAI para serem enviados, sendo remetidos por ordem direta do chefe da AJMB. Após a definição de sua transferência para o reformatório, os índios eram enviados para a sede da AJMB, e de lá escoltados para o reformatório, para cumprimento de seu *estágio recuperador*. Não se pode esquecer que a *recuperação* do índio já era tentada nas áreas, com a ameaça do envio ao Krenak e também com medidas como aprisionamento de índios nos postos e o trabalho forçado dos mesmos, desde o período do SPI (cf. CORRÊA, 2000).

Nos quatro primeiros anos, além dos nove índios Krenak que foram postos em cárcere do reformatório, passaram pela instituição entre índios detidos e GRINs: 21 índios Karajá (Goiás - GO); 12 Terena (Mato Grosso do Sul - MS); 10 Maxakali (Minas Gerais); 8 Kadiwéu (MS); 5 Kaiowá (MS) e Xerente (GO); 3 Bororo (Mato Grosso - MT), Krahô (GO) e Pataxó (Bahia - BA); 2 Pankararu (Pernambuco - PE), Guajajara (Maranhão - MA), Canela (MA) e Fulni-Ô (PE); e 1 Kaingang (Rio Grande do Sul - RS), Urubu (MA), Campa (Acre - AC) e Xavante (MT). A diversidade dos motivos para aprisionar e das origens dos índios remetidos para o reformatório também comprovam a amplitude com que era pensada a ação do reformatório, e servem para revelar algumas continuidades nos problemas – mascaradas sob a bandeira da renovação administrativa que era a FUNAI no período – que já estavam presentes na época em que atuava o SPI. Motivos semelhantes de envio de índios como roubo de gado, homicídios e mesmo alcoolismo – muito frequentes em postos como os do Estado do Mato Grosso do Sul, onde as

disputas e os atritos com fazendeiros da região normalmente produziam tais resultados[28] – também reaparecem na documentação do reformatório. Outro antigo problema para a administração tutelar envolvia os índios dos estados do Maranhão e de Goiás, tidos como *costumeiros andarilhos* e *bebedores*, e presentes por várias vezes nos ofícios emitidos pela Seção de Orientação e Assistência (SOA) do SPI na década de 50. Esses índios, e principalmente seus "*vícios*" – fundamentados nas categorias usuais de *vadiagem* e *embriaguez* –, continuavam a preocupar o novo órgão tutelar no final da década de 60, sendo "tratados", então, com envio para *recuperação* no reformatório.

Além desses antigos problemas da administração tutelar, o reformatório deveria cumprir as necessidades da própria administração regional, como no caso dos atritos locais, pela posse da terra, entre os índios Pataxó e Maxakali, e os ocupantes não-índios que, apesar de não serem recentes só passam a ter maior impacto na década de 60, gerando transferências para a área do PIGM. A recepção dos *índios criminosos* encontrados e detidos pelos GRINs em suas áreas de ação, também consistia em um dos objetivos da criação do reformatório, visualizadas pelo número considerável de índios Xerente e Karajá para lá enviados[29].

Apesar da ausência de informações precisas de grande parte dos índios nos documentos do reformatório, algumas histórias pregressas dos índios enviados para *reeducação* puderam ser recuperadas. Caso dos índios Pataxó, enviados para o reformatório por "atritos com a chefia" do Posto Indígena Caramuru/Paraguaçu[30], enfim por problemas de desobediência a administração tutelar. Na pesquisa aos documentos do posto, pôde-se esclarecer que os "*atritos*" dos índios Samado Bispo dos Santos e Diógenes Ferreira dos Santos não se restringiram aos funcionários locais da administração tutelar, existindo apenas referência a problemas com um dos rendeiros da área indígena, Jener Pereira Rocha. Este, inclusive, após várias reclamações financiou os gastos para retirada dos índios e seu transporte até a sede da AJMB. Quanto a outro índio Pataxó, Dedé Baena, que até 1958 havia sido auxiliado pelo posto – sendo na época considerado como alguém "... que leva[va] uma vida turbulenta, de maus hábitos" – o pedido do encarregado do posto em 1969 para retirá-lo da área era motivado pelas diversas desordens promovidas pelo *índio-problema* (como o encarregado do posto o qualificava) e pelos riscos que estaria correndo de ser assassinado na área, o que segundo DIAS FILHO (1990:90) ocorreu no reformatório, quando o índio se afogou no rio Doce apesar de ser considerado exímio nadador.

Os homicídios ou ameaças de vingança por homicídios eram solucionados, tal qual no período do SPI, com a remoção dos envolvidos para uma outra área de ação do órgão tutelar. Ao cometer este tipo de crime, o índio tinha sua transferência para o reformatório indígena "assegurada". A embriaguez era outro tipo de situação que não necessitava de maiores justificativas para retirada do índio da área indígena. O *vício do alcoolismo* já normalmente considerado um problema, caso estivesse associado a desordens e atritos dentro dos postos indígenas, assegurava a transferência não só se justificava como tratamento aos viciados, mas como consta nos documentos internos, como medida "... para servir de exemplo para os demais (...) também para os seus parentes beberrões".

Junto com os índios retirados de aldeias e postos indígenas, o reformatório também recebia aqueles que estavam encarcerados nas cidades e em situações não consideradas pela própria FUNAI como "normais", como no caso do índio Fulni-Ô, José Celso Ribeiro da Silva, então com 19 anos, preso por vadiagem e porte de maconha. Morador da cidade do Rio de Janeiro há 12 anos e após várias detenções em delegacias da cidade se encontrava detido em um presídio do Estado da Guanabara. Sua transferência para o reformatório foi articulada pela FUNAI, e após descobrirem seu grupo de origem[31], ele foi encaminhado em junho de 1969 para recuperação. Além desse exemplo, outras "trajetórias" de índios detidos nas cidades atestam que o Reformatório Agrícola Indígena Krenak desempenha um papel central na *administração dos índios* como a instituição onde deveriam ser localizados aqueles indivíduos,

---

[28] Para relatos sobre a situação dos postos do Estado do Mato Grosso do Sul ver os trabalhos de BEZERRA (1994) e SOUZA-LIMA (1995).
[29] A existência de policiamento nas áreas indígena parece iniciar também as detenções e punições.
[30] Esta é a denominação que é utilizada nos documentos da AJMB, indicando que os antes dois postos foram transformados em um só.
[31] Segundo os relatórios, o índio se auto-denominava Xukuru do Xingu (microfilme 306, Museu do Índio).

identificados como indígenas pelo órgão tutelar, que estavam com problemas judiciais ou policiais[32].

Os índios além de serem mantidos sobre estrita vigilância e avaliação – os Krenak inclusive – dentro do reformatório eram monitorados pela administração, verificando se a instituição e principalmente os índios estavam se comportando a contento. Impedindo, assim, que pequenos desvios de conduta se transformassem em repetições das faltas e crimes que geraram o recolhimento ao reformatório. A "indisposição para o trabalho" era tomada não só como um indicativo da pouca vontade do índio de se recuperar, mas também de manter-se na vadiagem, realizando roubos ou em estado de embriaguez, "crimes" que levavam ao envio para o reformatório. O não cumprimento das regras ou das ordens dadas pelos funcionários poderia indicar uma falta – como sair sem autorização do posto ou manter relações sexuais com outro índio – ou mesmo indicar possíveis agressões e crimes, motivadas pela inexistência de um relacionamento "*civilizado*" com os outros índios.

O controle, das relações sexuais e das saídas sem autorização dos ocupantes da área indígena, também era elemento importante da *ação tutelar*, "preocupação" presente já no período do SPI e ainda recorrente na administração da FUNAI. Dentro da área do PIGM, o controle não se resumia aos índios *detidos*. A saída sem autorização do PIGM gerava problemas e detenções também para os Krenak que porventura se ausentassem do posto sem consentimento dos funcionários, como no caso do índio Augusto Paulino que por ter saído do posto sem autorização, ficou preso na cela do reformatório. Todavia, a saída do posto dos índios em *estágio de reeducação*, era caracterizada como fuga, e para captura do fugitivo eram mobilizados não só os funcionários policiais do reformatório, mas também participavam índios confinados, guardas rurais indígenas e policiais civis e militares do resto do Estado. A restrição das saídas obedecia aos desígnios dos funcionários da AJMB, já que entre os documentos do reformatório existem menções a saídas autorizadas, tais como a ida de cinco índios – ordenada pelo chefe da AJMB –, "... adestrados em arco e flecha", à sede do Clube dos Caçadores em Belo Horizonte para realizarem uma demonstração de suas habilidades. As relações sexuais também eram controladas, gerando repreensões e detenções dos índios envolvidos, principalmente quando um dos envolvidos era um índio *confinado*.

O cotidiano dos índios e mesmo as poucas possibilidades de liberdade passavam pelo bom relacionamento, desempenho e/ou avaliação frente aos seus *gestores*. Dentro da área do PIGM existia um forte esquema de policiamento interno (policiais, guardas indígenas e mesmo outros índios da área) e externo (polícia do Estado de Minas Gerais) que tornava as fugas se não impossíveis, impraticáveis. Todos os índios que tentaram fugir do reformatório foram "*recapturados*". Mesmo os índios (Krenak) que estavam trabalhando fora do PIGM, quando retornavam para realizar visitas, eram proibidos de sair da área por ordens de Pinheiro.

Por isso, a aquisição de qualquer tipo de "ganho" como relaxamento da detenção possibilidade de sair da área do reformatório – cumprindo alguma missão para a AJMB, como aquisição de mercadorias ou acompanhando índios detidos – ou mesmo de mudança de *status*, de detido a funcionário do reformatório, passava pela adequação do índio internado ao perfil que os funcionários e principalmente a chefia da AJMB tinha como "*ideal*"[33].

Dentro das benesses que o bom relacionamento com os policiais militares propiciava, a possibilidade de virar Guarda Rural Indígena, era a mais ambicionada pelos índios detidos[34]. Tornar-se um GRIN permitia ao índio detento maior liberdade e melhores condições dentro do reformatório, já que os guardas rurais tinham um

[32] O índio Canela José Rui foi um destes "indivíduos": detido pela polícia de Brasília/DF e apesar de já ter sido considerado "... já emancipado" (microfilme 306, Museu do Índio) pelo órgão tutelar, após gestões da FUNAI, foi enviado ao reformatório para se recuperar de sua vadiagem e embriaguez. Sua transferência era vista com bons olhos pelos policiais do PIGM, pois sua condição de *índio emancipado* – conhecendo as regras do mundo "civilizado" – permitia sua "... fácil recuperação moral e social" (microfilme 306, Museu do Índio), mesmo motivo que levou a direção do reformatório a colocar o índio José Celso Ribeiro no desempenho de funções na instituição. O índio Campa Oscar de Melo Sara também teve problemas no "meio urbano" e foi "beneficiado" com o envio ao Reformatório Krenak. Seu caso é "especial", já que o motivo exposto nos documentos da instituição indicam o *internamento* por vadiagem, não existindo nenhuma menção mais precisa de sua detenção. Segundo o sucessor do capitão Pinheiro, Itatuitim Ruas, o envio de Oscar se deu após um desentendimento do índio com um oficial do exército, que solicitou por isso sua "transferência".

[33] A inadequação implicava no movimento contrário, o que ocorreu com o, já mencionado, índio José Celso Ribeiro da Silva. Ao chegar ao reformatório transferido do Estado do Rio de Janeiro, foi colocado como funcionário, podendo sair do posto a serviço e dormir no almoxarifado da instituição. Pela função que exercia, teve acesso à sua pasta do reformatório (contendo os relatórios e fichas de avaliação) e, quando descoberto foi destituído de suas funções, *rebelou-se* contra os policiais e tentou a fuga. Por estas "atitudes", tornou-se o exemplo para o chefe da AJMB do tipo de problema que tais *liberdades* de circulação dos índios poderiam gerar (microfilme 306, Museu do Índio).

[34] Nos relatórios mensais enviados à chefia da AJMB apareciam os pedidos como "... seu desejo é ser Guarda Rural Indígena" ou "... ansioso para ser colocado como Guarda Rural" (microfilme 306, Museu do Índio).

status diferenciado dos outros índios e valorizado pelos policiais militares, seus *professores*. Exercer a função de guarda rural no reformatório implicava em não trabalhar nas atividades programadas – basicamente trabalhos braçais – ficando encarregado apenas de vigiar sua execução pelos índios detidos; receber um salário e dispor de melhores condições de acomodação e alimentação que os outros índios; sair com maior freqüência e facilidade da área indígena, além de não estar sujeito aos rigores e intensidade das punições aplicadas pelos funcionários. Mesmo os guardas indígenas enviados para um *período de reenquadramento*, apesar de terem suas atitudes e comportamentos vigiados como os índios *confinados*, ficavam isentos dos trabalhos braçais, exercendo somente a função de guarda do reformatório.

A transformação dos detentos em funcionários e mais especificamente em GRINs, não pode ser vista só como um movimento partindo dos índios na busca por alcançar melhores condições com os policiais militares. O estabelecimento de relações de amizade e aliança com os índios era tanto o tipo de relação considerada como ideal, para o reformatório, como também uma maneira dos funcionários estenderem um controle maior sobre os índios, contando com sua colaboração para execução de suas tarefas de controle e vigilância[35]. O método de seleção dos futuros GRINs se dava, muito provavelmente, através destas relações de amizade e confiança estabelecidas entre índios e policiais militares, como se vê nos casos dos índios Lourenço Gares e Antonio Karajá[36]. Detidos para cumprirem o *estágio de recuperação*, parecem alcançar gradativamente a confiança dos funcionários com seu comportamento *adequado* e *interessado*, passando a desempenhar funções e mediar as relações dos índios detidos com os policiais. A disponibilidade para a cooperação e o trabalho possibilitaram, ao que tudo indica, que estes índios fossem designados como GRINs[37].

A SAÍDA DA POLÍCIA MILITAR DA ADMINISTRAÇÃO TUTELAR

Tanto o convênio com a Polícia Militar de Minas Gerais como o Reformatório Agrícola Indígena Krenak teriam funcionado segundo as expectativas da Ajudância Minas-Bahia e da Fundação Nacional do Índio até 1972, quando aparecem os primeiros sinais de desgaste entre a administração praticada pela AJMB e a política pretendida pelo órgão tutelar[38]. Nos relatórios do reformatório no período, também começam a aparecer as primeiras menções a problemas na assistência aos índios, com a falta de alimentos e roupas, inclusive com a suspensão das atividades normais do reformatório[39]. Esses problemas relacionavam-se não só com os atritos entre as administrações central e regional do órgão tutelar, eles também indicavam a pouca "necessidade" de se manter a área, já que se estudava a transferência dos índios para outro local. Desde 1970, com a vitória da FUNAI em sua ação de reintegração de posse da área do PIGM, os posseiros da área haviam se mobilizado para evitar sua retirada da área – e buscar uma outra solução para a questão, com a transferência dos índios. As gestões dos *invasores* incluíram o envio de telegramas ao Presidente da República e a publicação de documentos que *atestavam* a quase inexistência de índios na área do posto[40].

---

[35] Esse parece ser o caso específico da advertência – não foram presos no xadrez porque suas roças precisam ser capinadas –, que o *mestiço Krenak* Bernardino Pereira de Oliveira e o *índio Krenak* João Batista de Oliveira receberam por se ausentar do PIGM sem autorização no dia 19 de outubro de 1971. A advertência ocorreu após Antonio Karajá ter chamado a atenção dos índios da irregularidade da ação e a denúncia da saída dos dois ao chefe do posto (microfilme 306, Museu do Índio).

[36] Lourenço Gares primeiro exerceu função não remunerada dentro do PIGM, como adestrador de cães (19/06/70), em 17/3/72 é incluído como GRIN e passa a trabalhar no policiamento da área indígena. Antonio Karajá já não constava como índio detido no documento de 24/10/69, depois atua como GRIN já em 05/08/72, sendo por último chefe de disciplina da casa do índio confinado em estágio de reeducação em 13/06/73, já na Fazenda Guarani (microfilmes 306 e 307, Museu do Índio).

[37] A adequação e cooperação com as normas e o funcionamento do reformatório estão ligados também ao outro GRIN "formado" na área, João Batista de Oliveira (Krenak), que inicialmente era tido como elemento "... insuportável pelas desobediências que vem cometendo" (microfilme 306, Museu do Índio) – sendo detido duas vezes por embriaguez –, depois parece conquistar a confiança dos funcionários e a função de GRIN.

[38] Segundo um relatório de viagem do superintendente da FUNAI ao Estado de Minas Gerais, de 29 de fevereiro de 1972, um dos motivos para tal viagem era realizar uma reprimenda ao chefe da AJMB, capitão Pinheiro, a pedido do presidente do órgão tutelar, devido a sua transferência nas negociações entre o governo do Estado da Bahia e a FUNAI, sobre a transferência dos Pataxó.

[39] Como informa o relatório de 28 de janeiro de 1972 suspendendo os índios de trabalhos braçais por falta de comida (microfilme 306, planilha 009, fotograma 804, Museu do Índio) e o pedido de autorização de saída de 25 de novembro de 1971, para os índios venderem artesanato em Belo Horizonte (microfilme 306, planilha 009, fotograma 724, Museu do Índio).

[40] Caso do memorial entregue ao Presidente da República, Ministro do Interior, Comandante da 4ª Região Militar e Presidente da FUNAI – "*Os posseiros de Crenaque e a terra que cultivam: o fato, o direito e o apelo*" –, onde o advogado dos posseiros argumentava que "das tribos de crenaques [*sic*] e pojichás, da região, restam apenas dois representantes, que são irmãos, já idosos" (Belo Horizonte, 1970), apelando também ao aspecto produtivo dos posseiros e à lealdade ao governo militar.

As primeiras iniciativas do chefe da AJMB, já em 1970, visavam transferir os índios para um parque florestal situado no município de Coronel Fabriciano, próximo à capital do estado e por isso as reformas do restante da área foram suspensas. Após dois anos, em que os índios permaneceram no Posto Indígena Guido Marlière, a área que foi efetivamente disponibilizada para receber os índios transferidos do PIGM, era uma propriedade da Polícia Militar Estadual – a Fazenda Guarani – que foi doada para a FUNAI, com objetivo que esta repassasse a antiga área no município de Resplendor para o governo estadual e esse aos posseiros. A Fazenda Guarani, antiga fazenda produtora de café na cidade de Carmésia e dotada de infra-estrutura considerável se comparada aos postos indígenas da FUNAI (65 prédios, luz elétrica, etc.), já era ocupada por 29 famílias de funcionários da Polícia Militar (381 pessoas) quando os 36 Krenak e 19 índios confinados lá chegaram. Nessa nova área, onde seria, segundo a própria FUNAI aplicada e ampliada "... a experiência adquirida no Krenak", possibilitando não só recuperar, mas educar aqueles índios para a integração nacional e o trabalho[41].

A transferência foi realizada em 15 de dezembro de 1972 sem que os Krenak soubessem de sua vitória judicial, e segundo relatos colhidos por SOARES (1992:136), essa teria se realizado não só com o uso da força física – com os índios indo algemados – mas com a justificativa de que o PIGM seria reformado para que os Krenak pudessem retornar à área do posto. O retorno só se efetivou após oito anos. Os relatórios e documentos encontrados sobre a Fazenda Guarani apontam que o posto continuou a funcionar com o suporte de policiais militares e de GRINs para o controle e vigilância da área e das pessoas que lá estavam, buscando a recuperação dos índios:

> "Esses indivíduos indígenas são para ali encaminhados em decorrência de uma praxe adotada pela FUNAI, como medida de correção a infrações da ordem nacional e tribal. São atualmente muito bem tratados, vivendo em alojamento (Hotel do Índio) de ótimo padrão. (...) estes 'confinados' consomem quase a totalidade da atenção do Posto e da Ajudância Minas-Bahia, parecendo constituir o principal objetivo do Posto"[42].

O desenvolvimento, ou recuperação, econômica e moral dos índios lá instalados ainda era o grande objetivo da atuação da FUNAI, e as práticas de controle de ingestão de bebidas alcoólicas, relacionamentos (principalmente sexuais[43]) e saídas do posto permaneciam como critérios importantes no cotidiano e destacadas nos relatórios e nos motivos para a detenção dos índios. Além desses elementos já presentes no funcionamento do reformatório, somava-se para caracterização do desagrado dos índios à convivência forçada com outros grupos indígenas[44]. As transferências desses índios foram tratadas como tentativas de "solucionar" problemas fundiários existentes em outras áreas da Ajudância Minas-Bahia[45], porém geraram novos problemas, perceptíveis não só pelos ofícios dos funcionários da FUNAI, mas também pelos pedidos de transferência de alguns Krenak para o Posto Indígena Vanuíre no Estado de São Paulo, ou mesmo a *fuga* para outras cidades próximas ao rio Doce. O interessante dessas fugas é que elas não se refletiram em perseguições ou capturas, muito provavelmente por ser o retorno

---

41 Essa deveria ser transformada em: "... um centro de formação de monitores indígenas encarregados de ministrar cursos práticos de formação de mão-de-obra às tribos consideradas integradas, tais como capatazia, sapateiros, tratoristas, lavradores, carpinteiros, mecânicos, técnicos em laticínios, curtumes, motoristas, etc." (*Boletim Informativo FUNAI*, ano 1, n.4, 1972:23). É interessante notar que a necessidade de "formar" (capacitar) índios era e é ainda hoje um problema sério nas comunidades indígenas em que se pese a enorme mudança no que hoje se concebe como capacitação. Para um panorama atual desses problemas na atualidade e de seus desdobramentos, ver o relatório do *Seminário Bases para uma nova política indigenista*, realizado no Museu Nacional em 1999, onde encontram-se importantes depoimentos e contribuições analíticas sobre este temática.

42 Relatório do grupo de trabalho enviado pela FUNAI à Fazenda Guarani logo após a saída do capitão Pinheiro da chefia da AJMB, em 10 de abril de 1973.

43 O índio José Alfredo de Oliveira (Krenak) de 27 anos, almoxarife interino do posto ao ser flagrado mantendo relações sexuais com a índia Maria do Carmo (Pankararu) de 15 anos, foi detido pelos funcionários do posto em 2 de abril de 1973. No mesmo telegrama o chefe do posto informa que os índios "querem se casar" (microfilme 307, Museu do Índio), sendo que no dia 19 do mesmo mês os índios já estão "devidamente" casados.

44 Os grupos transferidos para a Fazenda Guarani foram primeiro 32 índios Guarani e 12 índios Tupiniquim, do Estado do Espírito Santo que lá chegaram em 8 de agosto de 1973, e depois os Pataxó do Estado da Bahia, que chegaram à área em 1974 – sendo que eles já haviam anteriormente sido enxotados para fora da área onde estavam localizados pela Polícia Militar do Estado da Bahia em 1956 e retirados da área do Parque Florestal Monte Pascoal em 1971.

45 Os problemas dos índios Pataxó estavam em torno da disputa pela área do "Parque Nacional Monte Pascoal" com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), litígio que se estende até os dias de hoje, tal como a situação dos índios Guarani e Tupiniquim em torno das terras disputadas com a Empresa Aracruz Celulose no Estado do Espírito Santo.

à área do PIGM a única ameaça às decisões do órgão tutelar, que deveria ser evitada pela AJMB, e a ida para cidades como Colatina (ES) implicar que os índios se integrassem e trabalhassem (MATOS, 1996:110).

Apesar dos esforços em procurar diferenciar a Fazenda Guarani do reformatório existente na área do Posto Indígena Guido Marlière, a área continuou cumprindo objetivos similares, como ser "... um centro de reeducação para índios desajustados". O seu funcionamento ainda respondia a preceitos e práticas semelhantes ao passado, como o envio de 11 índios para a área, além daqueles índios confinados transferidos do PIGM para a nova área, nos dois anos seguintes (1973 e 1974). Nesses anos foram feitas 35 detenções dentro da Fazenda Guarani, sendo que dez delas foram de não-índios. Os motivos de envio dos índios também se mantinham, centrados nos problemas da embriaguez dos índios e/ou acusações de desordem nas suas áreas de origem, não esquecendo também os homicídios.

A necessidade de realizar "*mudanças*" motivou a nomeação de um novo chefe da AJMB, Itatuitim Ruas – índio Juruna e antigo funcionário do SPI – em maio de 1973 como solução para os problemas que tinham ocorrido na administração da Polícia Militar. O administrador possuía uma ficha "épica" para os conhecedores (*defensores*) do indigenismo oficial: salvo da morte por Rondon, estudou com a mãe de Darcy Ribeiro e integrou o grupo de funcionários do SPI, chefiados pelo sertanista Francisco Meireles, que pacificou os índios Xavante em 1953. Segundo relato de Itatuitim Ruas (entrevista concedida ao autor em 1999), sua nomeação para AJMB fazia parte de uma estratégia para torná-lo presidente da FUNAI. Junto com a mudança de chefia, foi também divulgado na imprensa que os índios que haviam sido levados para cumprirem suas penas, estariam retornando às suas terras de origem.

Os projetos que se tentou implantar ou foram implantados posteriormente pela FUNAI na década de 70 para resolver os *problemas* dos índios da região, como o projeto da *Chácara-ambulatório* nas proximidades da sede da 11ª Delegacia Regional (antiga AJMB) na cidade de Governador Valadares, ou a transformação em Centro de Treinamento de Líderes Comunitários Tribais da Fazenda Guarani, além de recorrerem aos mesmos artifícios de colocarem os índios para trabalhar e assim solucionarem seus *problemas* de *alcoolismo*, *vadiagem* ou *revolta*, não modificaram a situação dos índios.

CONCLUSÃO

A situação entre os índios tutelados pela AJMB, que em meados de 1975 se tornaria a 11ª DR – abrangendo os estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo –, não parece ter se modificado muito, em termos dos projetos aplicados, ou eficácia da ação tutelar, no final da década de 70. Nos relatórios sobre os Krenak ou sobre os Maxakali retratam os mesmos problemas de desestruturação do grupo, atritos com moradores e desamparo assistencial que tinham motivado as várias "mudanças" promovidas anteriormente pelo órgão tutelar. A experiência de aprisionar ou transferir índios para a área onde estavam localizados os Krenak, apesar de tida como acabada no início da década de 70 – 1972, 73 ou 74, dependendo da versão apresentada pela FUNAI – permaneceu, confirmada pelas transferências de "*índios criminosos*" para a Fazenda Guarani até o final da década de 70. A continuidade dessa maneira de administrar a área onde estavam localizados os Krenak – centrado na vigilância e coerção dos índios considerados criminosos – foi aos poucos, após fundamentalmente a saída do capitão Pinheiro, passando a não ser mais a tônica principal da administração da FUNAI na região. Isto se nota nos relatórios encontrados sobre a situação da região e sobre as avaliações das medidas a serem tomadas para os índios, que vão mudando de tom com passar dos anos (cf. CORRÊA, 2000).

Segundo os documentos encontrados até pelo menos o ano de 1981, o órgão tutelar não deixou de enviar *índios criminosos* ao Posto Indígena Fazenda Guarani. Apesar da manutenção de suas *funções correcionais*, as origens dos índios transferidos dão margem a que se entenda que o PI Fazenda Guarani passou a servir – nos moldes de alguns postos indígenas do período do SPI – como posto indígena para onde eram enviados os índios localizados na região, para cumprir as penalidades impostas pela FUNAI. O posto não funcionava mais como uma unidade administrativa especial para o recebimento dos índios, por mais que se considere a própria transferência dos índios para lá como uma maneira de se penalizar os índios lá localizados. Segundo MATOS (1996:86) a Fazenda Guarani

ainda recebia *índios criminosos* até 1986 – por exemplo os índios Krenak que cometeram um homicídio na área do posto indígena Krenak (ex-PIGM) – sendo que depois desse período não foram encontradas menções ao procedimento utilizado pela FUNAI para lidar com este tipo de problema.

Ao que parece, o crescente aumento das mobilizações e denúncias contra a ação do órgão tutelar no final da década de 70 e no início dos anos 80, acabaram restringindo a utilização desse modo de lidar com os *crimes cometidos por índios*, já que a autonomia para punir estas "faltas", tais como índios consumidores de bebidas alcoólicas ou a circulação pelas cidades, parece ter se perdido. Todavia, a pesquisa mais aprofundada deteve-se no período do retorno dos índios Krenak à antiga área do PIGM em 1980, sendo qualquer incursão sobre a ação tutelar no período posterior uma tentativa perigosa e muito pouco fundamentada em dados de pesquisa.

Neste texto buscou-se explicitar e analisar o funcionamento do Reformatório Agrícola Indígena Krenak e os procedimentos utilizados naquela instituição à luz da própria documentação produzida pelos funcionários do reformatório e das instâncias superiores da administração tutelar ao qual ele estava vinculado – a chefia da Ajudância Minas-Bahia e a direção da Fundação Nacional do Índio. Junto com o exame destes documentos e a recuperação dos dados lá contidos, também se procurou revisar criticamente algumas visões e interpretações sobre o reformatório que foram e ainda têm sido utilizadas para explicar sua existência.

As tais reforçadas "peculiaridades" da administração desenvolvida pelos policiais militares – inclusive o rigor com que as ordens e normas determinadas pelo capitão Pinheiro eram seguidas – e do próprio período vivido na época no país, que as práticas executadas dentro da área do Posto Indígena Guido Marlière estavam longe de serem "novidades" dentro da administração estatal dos índios. A "necessidade" de se controlar (orientar) as relações dos índios, seus deslocamentos e atividades cotidianas foram não só realizadas em outros postos indígenas da FUNAI no período, como também guiaram o funcionamento do Serviço de Proteção aos Índios e ainda seriam por muitos anos – se é que deixaram de ser – balizas fundamentais para várias daquelas pessoas que trabalham com populações indígenas, em específico os funcionários do órgão tutelar.

A "*excepcionalidade*" ou mesmo a "*violência*" – singular ou excessiva – evocadas, tanto para as atividades do Reformatório Agrícola Indígena Krenak como para a Guarda Rural Indígena desaparecem no exame mais detido da administração desenvolvida pelo SPI ou pela própria FUNAI. Mesmo as práticas vistas como mais autoritárias, como a detenção, os trabalhos forçados e agressões (físicas e verbais) não são privilégio do período ou da administração desenvolvida nos anos do reformatório ou da GRIN, estando presentes freqüentemente nos documentos e nos relatos de outros períodos da ação tutelar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEZERRA, M.B., 1994 – **Panambi: um caso de produção de uma terra indígena Kaiowá**. Niterói: EDUFF. 194p.

CORRÊA, J.G.S., 2000 – **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak**. Rio de Janeiro. 214p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DAVIS, S., 1978 – **Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 180p.

DIAS FILHO, A.J., 1990 – **O Outro Aprendizado: A história do Presídio entre os Krenak**. Salvador. 114p. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia.

FOUCAULT, M., 1977 – **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Editora Vozes. 277p.

GOFFMAN, E., 1974 – **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva. 312p.

MARCATO, S.A., 1979 – A Repressão contra os Botocudos em Minas Gerais. **Boletim do Museu do Índio – Etno-história, FUNAI**, Rio de Janeiro (1):1-54.

MATOS, I.M., 1996 – **Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e da memória Étnica Krenak**. Belo Horizonte. 196p. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

OLIVEIRA FILHO, J.P. & SOUZA-LIMA, A.C., 1983 – Os muitos fôlegos do indigenismo. In: **Anuário Antropológico 81**. Rio de Janeiro; Fortaleza: Editora Tempo Brasileiro; Editora da UFCE. p.277-290.

PARAÍSO, M.H.B., 1991 – Os Krenak do rio Doce, a Pacificação, o Aldeamento e a luta pela terra. **Revista de Filosofia e das Ciências Humanas,UFBA**, Salvador (2):12-23.

PARAÍSO, M.H.B., 1992 – Os Botocudos e sua Trajetória Histórica. In: CUNHA, M.C. (Coord.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. p.413-430.

QUEIROZ, C.C., 1999 – **Punição e Etnicidade: estudo de uma "Colônia Penal Indígena"**. Belo Horizonte. 180p. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

SEMINÁRIO BASES PARA UMA NOVA POLÍTICA INDIGENISTA, 1999 – Rio de Janeiro. **Relatório...** Museu Nacional: Laboratório de Pesquisas em Etinicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED). 56p.

SIMONIAN, L.T.L., 1981 – **Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. Rio de Janeiro. 218p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SOARES, G., 1992 – **Os Borum do Watu: os índios do rio Doce**. Contagem: CEDEFES. 198p.

SOUZA-LIMA, A.C., 1995 – **Um Grande Cerco de Paz**. Petrópolis: Editora Vozes. 362p.

SOUZA-LIMA, A.C., 2002 – FUNAI. In: **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV-CPDOC. p.2426-2432.

MUSEU NACIONAL
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Quinta da Boa Vista, São Cristóvão
20940-040 – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Impresso na Gráfica da UFRJ

SUMÁRIO

INSTRUÇÕES PARA AUTORES

O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade do(s) autor(es)

1- O MUSEU NACIONAL/UFRJ edita, nas áreas das Ciências Naturais e Antropológicas:

Arquivos do Museu Nacional (ISSN 0365-4508); *Publicações Avulsas do Museu Nacional* (ISSN 0100-6304); *Relatório Anual do Museu Nacional* (ISSN 0557-0689); *Boletim do Museu Nacional, Nova Série – Antropologia* (ISSN 0080-3189), *Botânica* (ISSN 0080-3197), *Geologia* (ISSN 0080-3200) e *Zoologia* (ISSN 0080-312X); *Série Livros* (ISBN 85-7427). Indexadas nas bases de dados: BIOSIS, Zoological Record, Ulrich's International Periodicals Directory, Biological Abstracts, Periodica e C.A.B.International.

2- Os originais devem ser apresentados em três vias, em papel A4, espaço duplo, em uma só face do papel, bem como em disquete no programa Word for Windows, em fonte Times New Roman (corpo 12), sem qualquer tipo de formatação. Os manuscritos podem ser encaminhados em português ou inglês (outro idioma ficará a critério da Comissão Editorial). Os termos estrangeiros no texto deverão ser grafados em itálico.

3- Os textos deverão ser precedidos de identificação do autor (nome e instituição de vínculo com endereço completo).

4- Deverão constar Resumo e Abstract, juntamente com título e palavras-chave em português e inglês.

5- As ilustrações, designadas no texto como figura (Fig.1, Fig.2, etc.), deverão conter escalas com as unidades abreviadas (legendas à parte). Quando digitalizadas, deverão ser salvas individualmente em arquivos com a extensão JPG/JPEG (inclusive quando apresentadas em pranchas).

6- As citações no texto devem ser indicadas pelo sistema autor-data que compreende o sobrenome do(s) autor(es), em caixa alta, seguido do ano de publicação do documento, separado por vírgula e entre parêntese. Ex.: (PEREIRA, 1996).

7- As referências bibliográficas (adaptadas das normas da ABNT) deverão ser apresentadas no final do texto, em ordem alfabética única dos autores.

Livro:
LIMA, D.A., 1982 – Present-day forest refuges in Northeastern Brazil. In: PRANCE, G.T. (Ed.) **Biological diversification in the tropics**. New York: Columbia University Press. p.245-251.

Periódico:
MORA, O.A., SIMÕES, M.J. & SASSO, W.S., 1987 – Aspectos ultra-estruturais dos fibroblastos durante a regressão da cauda dos girinos. **Revista Brasileira de Biologia**, Rio de Janeiro, **47**(4):615-618, figs.1-2.

Trabalhos apresentados em encontros científicos:
VENTURA, P.E.C., 1985 – Avifauna de Morro Azul do Tinguá, Miguel Pereira, Rio de Janeiro. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ZOOLOGIA, 12., Campinas. **Resumos...**, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, p.273.

Documentos disponíveis na internet:
POMERANCE, R., 1999 – **Coral mortality, and global climate change**. Disponível em: <http://www.gov/topical/global/envinon/99031002.htm>. Acesso em: 18 abr. 1999.

8- Serão fornecidos ao(s) autor(es) 50 (cinqüenta) exemplares por artigo.

9- A correspondência editorial e os artigos deverão ser enviados para:
Comissão de Publicações
Museu Nacional/UFRJ
Quinta da Boa Vista, São Cristóvão
20940-040 – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tels.: (0xx21) 2567 6316 / 2568 8262 – ramal 203
E-mail: <compubli@mn.ufrj.br>